


VE RI
TAS







ИСТОРІЯ

ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

ИСТОРІЯ

ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

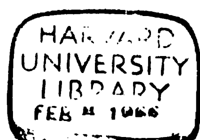
Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ 2.

НОВОЕ ВРЕМЯ.

Цѣна 3 р. сер.

МОСКВА.
Типографія Грачева и Комп., у Пречистенскихъ вор., д. Шиловой.
1872.


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
FEB 1966

НОВОЕ ВРЕМЯ

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

РАЦІОНАЛИЗМЪ.

Въ исторіи древняго мышленія мы различили три періода, которые характеризуются господствомъ трехъ различныхъ путей познанія: въ первомъ преобладаетъ универсализмъ, во второмъ реализмъ, въ третьемъ раціонализмъ. Развитіе новой мысли идетъ обратнымъ ходомъ: оно начинается съ раціонализма и затѣмъ переходитъ къ реализму. Послѣдній составляетъ современную точку зрѣнія человѣчества; мы находимся во второмъ періодѣ развитія. Необходимый переходъ къ универсализму можетъ явиться только плодомъ дальнѣйшаго движенія науки и жизни.

Существо раціонализма заключается въ томъ, что берется извѣстное, общее начало, изъ котораго логически выводятся всѣ необходимыя последствія. Господство этого пути познанія въ первой половинѣ XVII-го вѣка водворяется одновременно и въ чисто философскомъ мышленіи и въ политическомъ. Основатель новой философіи, Декартъ, исходя отъ всеобщаго сомнѣнія, отрѣшаясь отъ всего видимаго, внѣшняго, отбрасывая всякія предвзятыя понятія, нашелъ одинъ только первоначальный фактъ, который не подлежитъ сомнѣнію, отъ котораго разумъ отрѣшиться не можетъ, именно: самое существованіе сознающей себя мысли. «Я думаю; слѣдовательно, я есмь»: такова исходная точка новой метафизики. Современникъ Декарта, Гуго Гроцій, еще прежде послѣдняго положилъ начало философіи права новаго времени, принявъ за точку отправленія точно также не подлежащій сомнѣнію фактъ, неотъемлемо присущій человѣческой природѣ, фактъ, который служитъ основаніемъ всѣхъ

правъ, обязанностей и отношеній людей между собою, именно, что человѣкъ есть существо общежительное. По опредѣленію Гуго Гроція, естественнымъ правомъ называется все то, что указывается разумомъ, какъ необходимое для общежитія. Такимъ образомъ, этотъ фактъ возводится въ общее начало, изъ котораго логическимъ путемъ выводятся всѣ истекающія изъ него послѣдствія. Изслѣдованіе идетъ чисто раціональнымъ путемъ. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ науки, это начало видоизмѣняется: исходными точками мысли становятся различныя стороны вытекающихъ изъ общежитія отношеній, право, обязанность, наконецъ сочетаніе того и другаго; но во всѣхъ этихъ различныхъ оборотахъ мысли, основаніемъ выводовъ постоянно служатъ *требованія разума*, а не *наблюденія надъ явленіями жизни*. Послѣднія приводятся только въ подкрѣпленіе первыхъ. Философское мышленіе идетъ слѣдовательно *a priori*, а не *a posteriori*, путемъ умозрѣнія, а не опыта.

Такой ходъ познанія, по своей всеобщности, по своему, можно сказать, неотразимому вліянію на умы философовъ той эпохи, доказываетъ, что въ этомъ заключалась потребность времени. И точно, когда мысль отрѣшилась отъ всякихъ внѣшнихъ авторитетовъ и стала искать собственныхъ путей познанія, ей оставалось только взять точку отправленія въ себѣ самой. Та первобытная связь съ объективнымъ міромъ, которая руководила древними мыслителями, была разрушена. Анализъ разложилъ первоначальную непосредственность міросозерцанія и прирожденную человѣку вѣру въ истину объективнаго бытія. Для мысли новаго времени, объективный міръ представлялся, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое. Чтобы дойти до твердаго познанія, надобно было начать съ себя, узнать, что̀ заключается въ самомъ мышленіи, каковы его требованія и законы, что̀ для него представляется необходимымъ и что̀ противорѣчитъ разуму. Безъ этого, одно внѣшнее познаніе даетъ лишь несвязную груду неосмысленныхъ и подверженныхъ сомнѣнію фактовъ. Разумъ понимаетъ только то, что отвѣчаетъ собственнымъ его законамъ. Можно сказать, что мысль на столько способна познавать внѣшній міръ, на сколько она познаетъ самое себя. Истинное познаніе объекта возможно только на основаніи всесторонняго познанія субъекта. Если, при первоначальномъ единствѣ человѣка съ природою, мысль прямо отправляется отъ объективнаго бытія, не отличая отъ него субъективныхъ началъ, то съ разрушеніемъ этой связи необходимъ обратный ходъ. Мысль извлекаетъ сначала собственныя свои опредѣленія, къ которымъ она под-

водитъ внѣшнія явленія, и затѣмъ уже, путемъ внутренняго развитія, она переходитъ къ объекту и переноситъ въ него свою точку опоры. Таковъ именно законъ развитія новой философіи. Начавши съ умозрѣнія и исчерпавъ этимъ путемъ все содержаніе мысли, она наконецъ отъ субъекта переходитъ къ объекту, отъ раціонализма къ реализму, съ тѣмъ чтобы потомъ опять, съ новымъ содержаніемъ, возвратиться къ себѣ и свести оба элемента, субъективный и объективный, ко всеобщимъ, верховнымъ началамъ бытія.

Въ практической области, въ ученіяхъ о правѣ и государствѣ, раціональная точка зрѣнія въ началѣ новой исторіи точно также представлялась необходимою. Человѣчество вышло изъ средневѣковаго, болѣе или менѣе анархическаго состоянія; оно отрѣшилось отъ теократіи и феодализма. Надобно было воздвигать новое зданіе, для котораго не годился прежній матеріалъ. Въ этой работѣ, невозможно было идти путемъ опыта, отправляясь отъ факта, отъ существующаго, ибо существующимъ было именно старое, то что отвергалось, какъ несостоятельное. Оставалось, слѣдовательно, искать въ теоретическихъ указаніяхъ разума началъ для новаго порядка вещей; надобно было изслѣдовать, въ чемъ состоятъ раціональныя основы человѣческихъ обществъ, и каково должно быть ихъ устройство. Вообще, всякая борьба новаго порядка съ старымъ есть борьба раціонализма съ реализмомъ, возмущеніе разума противъ жизни. Умозрѣніе есть прогрессивное начало человѣческаго развитія. Оно одно способно создать нѣчто новое; опытъ даетъ только познаніе существующаго. Въ то время, когда человѣчеству предстояло воздвигнуть изъ себя новый міръ, оно естественно могло идти только путемъ умозрѣнія. И самый опытъ доказалъ, что это не было заблужденіе. Раціонализмъ создалъ новую исторію. Ему новый человѣкъ обязанъ всѣмъ, чѣмъ онъ мыслитъ и живетъ.

Развитіе раціонализма въ новое время представляетъ такой же циклъ ученій, съ тѣми же основными развѣтвленіями, какъ и въ древности, но и здѣсь движеніе идетъ обратнымъ путемъ. Оно начинается съ натурализма, затѣмъ раздвояется на спиритуализмъ и матеріализмъ, и наконецъ, черезъ скептицизмъ, переходитъ къ идеализму. Такимъ образомъ, въ философіи права мы можемъ различить четыре главныя направленія: ученія общежительныя, нравственныя, индивидуальныя и идеальныя. Переходомъ отъ индивидуализма къ идеализму служитъ утилита-

ризмъ, вытекающій изъ скептицизма. Но содержаніе мысли въ новое время гораздо богаче и полнѣе, нежели въ древности. Каждое направленіе, въ свою очередь, раздѣляется на отрасли, съ преобладаніемъ того или другаго кореннаго начала, вслѣдствіе чего отдѣльныя вѣтви приближаются къ другимъ, сосѣднимъ группамъ. Это въ значительной степени осложняетъ изслѣдованіе. Въ особенности идеализмъ представляетъ самое многостороннее и богатое содержаніе.

Начинаемъ съ теорій общежитія.

I. ОБЩЕЖИТЕЛЬНЫЯ УЧЕНІЯ.

1. ГУГО ГРОЦІЙ.

Первоначальнымъ своимъ развитіемъ въ новое время философія права и государства обязана двумъ странамъ: Голландіи и Англіи. Здѣсь, въ борьбѣ съ абсолютизмомъ, упрочилась свобода, а вслѣдствіе того политическая мысль могла получить болѣе глубокое и многостороннее развитіе. Политическая наука требуетъ свободы. Самыя теоріи неограниченной монархіи развиваются съ большею силою и послѣдовательностью въ спорѣ съ противоположными началами. Поэтому государства, въ которыхъ утвердилась неограниченная власть, представляютъ мало пищи для политическаго мышленія. Если мы встрѣчаемъ иногда исключенія изъ этого правила, какъ, напримѣръ, во Франціи въ XVIII-мъ столѣтіи, то это служитъ признакомъ зарожденія новаго, либеральнаго порядка вещей, который, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, подъ вліяніемъ сосѣднихъ странъ, можетъ приготовляться не только въ незамѣтныхъ явленіяхъ жизни, но и въ литературѣ. Починъ, во всякомъ случаѣ, принадлежитъ свободнымъ государствамъ.

Отцомъ новой философіи права, по общему признанію, считается Голландецъ Гуго Гроцій или Гуго де Гротъ. Принужденный бѣжать изъ отечества вслѣдствіе гоненій, которымъ подверглись Арминіане, онъ посвятилъ свои досуги изслѣдованію началъ международнаго права. Въ 1625-мъ году появилось знаменитое его сочиненіе *О правѣ войны и мира* (De jure belli ac pacis), которое составляетъ эпоху въ исторіи политическихъ наукъ. Непосредственною задачею Гуго Гроція было доказать, что въ международныхъ отношеніяхъ должны господствовать не

однѣ своекорыстныя цѣли, но и правила справедливости и человѣколюбія. Для этого необходимо было установить начала естественнаго закона, которыя одни могутъ служить нормою для самостоятельныхъ державъ. Руководствоваться положительными правилами, признанными многими государствами, или такъ называемымъ *правомъ общенароднымъ* (jus gentium), было слишкомъ недостаточно; ибо, говоритъ Гуго Гроцій, всякое установленное правило, если оно не истекаетъ изъ достовѣрныхъ началъ, въ силу ясныхъ доказательствъ, ничто иное какъ добровольное человѣческое соглашеніе, а если оно зависитъ отъ человѣческой воли, то оно ею же можетъ быть отмѣнено; тутъ нѣтъ ничего необходимаго [1]). Съ другой стороны, Гуго Гроцій отвергъ и богословскій авторитетъ въ естественномъ правѣ. Онъ приводилъ Св. Писаніе, также какъ историческіе примѣры и изреченія философовъ, единственно въ подтвержденіе своихъ собственныхъ доводовъ. Въ противоположность прежнимъ изслѣдователямъ, Гроцій прямо объявляетъ ложнымъ мнѣніе тѣхъ, которые ветхозавѣтныя постановленія выдавали за естественный законъ. Онъ указываетъ на то, что въ нихъ заключается множество предписаній, исходящихъ отъ свободной воли Божьей, которая, хотя не противорѣчитъ естественному закону, но не должна смѣшиваться съ послѣднимъ [2]). Для христіанъ, еврейскій законъ вовсе даже не обязателенъ, хотя мы можемъ пользоваться имъ, какъ пособіемъ [3]). Что касается до Новаго Завѣта, то и онъ существенно отличается отъ естественнаго права, ибо онъ требуетъ отъ людей гораздо высшаго совершенства [4]).

Оставалось, слѣдовательно, искать основаній права въ разумѣ. Для этого представляются два пути. Принадлежность какого нибудь правила къ естественному закону, говоритъ Гуго Гроцій, можно доказать двоякимъ способомъ: a priori и a posteriori, умозрѣніемъ и опытомъ; первое, когда необходимость правила указывается самимъ разумомъ, второе, когда оно признается таковымъ у многихъ народовъ, что̀ даетъ ему, если не полную достовѣрность, то значительную вѣроятность, ибо общее явленіе объясняется только общею причиною, а причиною такого признанія едва ли можетъ быть что иное, кромѣ общаго смысла [5]). Гроцій

---

[1]) Prolegomena, 40.
[2]) Proleg. 48.
[3]) Lib. I, cap. I, § 16, 17.
[4]) Proleg. 50.
[5]) Lib. I, c. I, § 12.

пользуется поэтому и послѣднимъ источникомъ для подтвержденія своихъ выводовъ, хотя, какъ мы видѣли, онъ за общенароднымъ правомъ не признаетъ безусловной обязательной силы, такъ какъ оно установляется свободною человѣческою волею. Онъ вездѣ цитуетъ и писателей, не выдавая однако никого за несомнѣнный авторитетъ. Въ собственныхъ же изслѣдованіяхъ онъ руководится постоянно указаніями разума. «Какъ математики, говоритъ онъ, разсматриваютъ фигуры отдѣльно отъ тѣлъ, такъ и я, въ изслѣдованіи права, отвлекъ свою мысль отъ всякаго частнаго факта [1])».

Гдѣ же искать твердыхъ основаній естественнаго закона? Въ самой природѣ человѣка, которую Гроцій называетъ матерью естественнаго права. Она влечетъ насъ неудержимо, даже помимо всякихъ потребностей, къ общенію съ подобными намъ существами, а въ этомъ общеніи и заключается основаніе права [2]). Гроцій не соглашается съ мнѣніемъ тѣхъ, которые утверждали, что всякое животное, въ томъ числѣ и человѣкъ, по природѣ стремится только къ собственной своей пользѣ. И животныя, силою вложеннаго въ нихъ инстинкта, воздерживаютъ свои влеченія въ виду своего потомства и другихъ животныхъ одной съ ними породы. Такой же инстинктъ мы видимъ и у дѣтей. Человѣку же, въ отличіе отъ животныхъ, свойственно стремленіе къ общежитію (appetitus societatis), притомъ не какого бы то ни было, а спокойнаго и устроеннаго сообразно съ его разумомъ. У одного человѣка есть для этого надлежащее орудіе — слово. Онъ одинъ способенъ мыслить и дѣйствовать по общимъ правиламъ, и то что вытекаетъ изъ этой способности свойственно ему, а не всѣмъ животнымъ безразлично. Такимъ образомъ, источникъ естественнаго права въ собственномъ смыслѣ есть охраненіе общежитія, свойственнаго человѣческому разуму (societatis custodia humano intellectui conveniens [3]).

Выводъ естественнаго закона изъ начала общежитія мы видѣли въ древности у Цицерона, хотя сочиненіе о Республикѣ, въ которомъ римскій философъ развивалъ свое ученіе, не было еще открыто въ XVII-мъ вѣкѣ. Вмѣстѣ съ Цицерономъ, Гроцій старается привести общежитіе въ соотношеніе и съ другими элементами человѣческой природы. Въ

---

[1]) Proleg. 58.
[2]) Proleg. 16.
[3]) Proleg. 6—8.

одномъ мѣстѣ онъ цитуетъ слова Цицерона, который, вслѣдъ за Стоиками, различалъ первоначальныя основы естества (prima naturæ) и послѣдующія, хотя и высшія начала. Къ первымъ относится вложенное во всякое животное стремленіе къ самосохраненію, ко вторымъ то что сообразно съ разумомъ, который, хотя позднѣйшій по происхожденію, но высшій по достоинству. Принимая это различіе, Гроцій говоритъ, что въ изслѣдованіи естественнаго права надобно разсмотрѣть сначала то что согласно съ первоначальными основами естества, затѣмъ то что требуется разумомъ. Охраненіе общежитія онъ относитъ къ послѣднему разряду; но цѣлью самаго общежитія полагается сохраненіе каждому того, что ему принадлежитъ, то есть, жизни, членовъ, свободы и собственности. Съ этой точки зрѣнія, Гроцій отстаиваетъ право войны. Въ первыхъ основаніяхъ естества, говоритъ онъ, нѣтъ ничего, что бы ей противорѣчило, ибо цѣль войны заключается въ сохраненіи жизни, членовъ и въ пріобрѣтеніи полезныхъ для жизни вещей; все это сообразно съ указаніями природы, и самое употребленіе силы не противорѣчитъ ея законамъ, ибо природа дала силы животнымъ именно для сохраненія и поддержанія своей жизни. Съ другой стороны, не всякое употребленіе силы противорѣчитъ разуму и общежитію, ибо самое общежитіе установлено съ цѣлью сохранить каждому то, что ему принадлежитъ. Поэтому, общежитію противорѣчитъ лишь такое употребленіе силы, которымъ нарушается чужое право, то есть, война несправедливая [1]).

Изъ этого ясно, что общежитіе, изъ котораго истекаютъ всѣ человѣческія отношенія, само коренится въ болѣе глубокихъ свойствахъ человѣческой природы. Гроцій это сознавалъ. Полагая стремленіе къ общежитію основаніемъ естественнаго права, онъ не принималъ этого стремленія, какъ простой фактъ, но относилъ его къ разумнымъ потребностямъ человѣка и старался связать его съ первоначальною основою человѣческаго естества, съ самосохраненіемъ. Все это однако осталось у него намекомъ; систематическаго ученія онъ отсюда не выработалъ. Это было дѣло дальнѣйшаго развитія философіи права.

Точно также, Гуго Гроцій ограничился одними намеками въ развитіи коренныхъ началъ естественнаго закона. Изъ охраненія общежитія, говоритъ онъ, вытекаютъ слѣдующія требованія: воздержаніе отъ чужаго и возвращеніе того, что принадлежитъ другимъ, исполненіе обѣщаній, воз-

---

[1]) L. I, c. II. § 1.

награжденіе за причиненные виною убытки и наказаніе преступленій [1]). Все это опять приводится къ одному началу: правда, говоритъ Гуго Гроцій, вся состоитъ въ воздержаніи отъ чужаго; неправда, напротивъ, заключается въ присвоеніи себѣ чужаго [2]), ибо это именно противорѣчитъ разумному общежитію. Эти начала распространяются, какъ на естественныя блага, такъ и на человѣческія установленія. Есть предметы, которые сама природа присвоила лицу: таковы жизнь, члены, свобода. Другіе становятся принадлежностью лицъ въ силу человѣческаго соглашенія: такова собственность. По природѣ, вещи, находящіяся на землѣ, принадлежатъ всѣмъ въ совокупности, а потому естественный законъ не предписываетъ здѣсь безусловно воздержанія отъ чужаго; но какъ скоро собственность установлена человѣческимъ соглашеніемъ, такъ естественный законъ запрещаетъ нарушать чужое право [3]).

Таково право въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ; оно опредѣляется *правдою*, началомъ чисто отрицательнымъ, ибо *правымъ* (justum) называется то, что не есть неправедно или что не противорѣчитъ разумному общежитію [4]). Но изъ этого понятія, говоритъ Гроцій, проистекло другое, обширнѣйшее, основанное на началѣ пользы. Человѣкъ отличается отъ животныхъ не однимъ стремленіемъ къ общежитію, но также и способностью обсуждать то, что ему вредно или полезно, притомъ не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ. И здѣсь, человѣческой природѣ свойственно слѣдовать правому сужденію, не увлекаясь минутнымъ страхомъ или удовольствіемъ. Поэтому, все что противорѣчитъ подобному сужденію, считается противнымъ естественному праву, то есть, человѣческой природѣ. Сюда же издревле многіе относятъ мудрое распредѣленіе благъ между людьми, сообразно съ значеніемъ и достоинствомъ каждаго. Однако, по мнѣнію Гроція, все это не есть право въ собственномъ смыслѣ, ибо послѣднее имѣетъ совершенно другую природу, заключающуюся въ томъ, чтобы другому оставлять или отдавать то, что ему принадлежитъ [5]).

---

[1]) Proleg. 8.

[2]) Justitia tota in alieni abstinentia posita est.... injustitia non aliam naturam habet, quam alieni usurpationem. Proleg. 44.

[3]) L. I. c. I. § 10.

[4]) L. I. c. I. § 3: jus hic nihil aliud quam quod justum est, significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum quod naturae societatis ratione utentium repugnat.

[5]) Proleg. 9, 10.

На основанія этого различія, Гроцій къ праву въ собственномъ смыслѣ относитъ единственно правду уравнивающую, какъ называлъ ее Аристотель, или исполняющую (justitia expletrix), какъ онъ называетъ ее самъ. Правда же распредѣляющая или присвояющая (justitia attributrix, assignatrix), основанная на способности (aptitudo), по его мнѣнію, не рождаетъ настоящаго права, ибо я не могу считать своимъ то, къ чему я способенъ. Послѣдняго рода правда сопровождаетъ добродѣтели, которыя приносятъ пользу другимъ людямъ, то есть, это—начало не юридическое, а нравственое [1]. Оно находится въ связи съ болѣе обширнымъ значеніемъ права, когда это слово принимается вообще въ смыслѣ нравственнаго закона, обязывающаго насъ не только къ тому, что справедливо (justum), но и къ тому, что праведно (rectum) [2].

Въ этихъ положеніяхъ Гроція мы можемъ видѣть характеръ исходной точки политическаго мышленія новаго времени. Отправляясь отъ объективнаго начала, отъ общей идеи, Аристотель давалъ высокое мѣсто правдѣ распредѣляющей, которая сообразается съ значеніемъ каждаго лица въ цѣломъ. Гроцій, напротивъ, принимаетъ за основаніе общежитія уваженіе къ тому, что принадлежитъ отдѣльному лицу, а потому правдою въ собственномъ смыслѣ называетъ только правду уравнивающую. И хотя Гроцій утверждаетъ, что понятіе о правѣ въ субъективномъ смыслѣ, то есть, о правѣ, принадлежащемъ извѣстному лицу, проистекаетъ изъ понятія о правѣ въ смыслѣ охраненія общежитія [3], однако изъ его опредѣленій очевидно, что послѣднее предполагаетъ первое, ибо справедливымъ называется именно воздержаніе отъ чужаго. Въ этомъ заключалось нѣкоторое смѣшеніе понятій, которое представляло возможность дать этимъ доводамъ иной оборотъ и вывести самое общежитіе изъ личнаго права, что и было сдѣлано въ послѣдствіи индивидуальною школою.

Однако, принимая это чисто юридическое значеніе права за основаніе естественнаго закона, Гроцій не устранялъ и значенія нравственнаго, которое онъ только невѣрно приводилъ къ началу пользы. Онъ признавалъ, что въ гражданскихъ законахъ, по самому существу ихъ, къ естественному праву присоединяется уваженіе къ пользѣ [4]. Но различивъ эти

---

[1] L. I. c. I. § 8, L. II. c. XVII § 2.
[2] L. I. c. I. § 9.
[3] L. I, c. I, § 4.
[4] Proleg. 16.

два элемента, Гроцій оставилъ неопредѣленнымъ отношеніе ихъ между собою, что впрочемъ при его точкѣ зрѣнія было неизбѣжно. Начало общежитія заключаетъ въ себѣ эти обѣ стороны, но одного этого начала недостаточно для опредѣленія взаимнаго ихъ отношенія. Здѣсь кроется источникъ послѣдующаго раздѣленія направленій на индивидуальное и нравственное.

Установленныя имъ начала права Гуго Гроцій считаетъ непоколебимыми. Будучи основаны на самой природѣ человѣка, говоритъ онъ, они совершенно ясны, достовѣрны и неизмѣнны. Они не могутъ быть измѣнены даже самимъ Богомъ, ибо, хотя Богъ—всемогущій Творецъ вещей, однако онъ не можетъ сдѣлать, чтобъ природа вещей сама себѣ противорѣчила. Какъ онъ не можетъ сдѣлать, чтобъ дважды два не было четыре, точно также онъ не можетъ сдѣлать, чтобъ само по себѣ злое не было зломъ. Какъ скоро вещи существуютъ, такъ изъ нихъ необходимымъ образомъ вытекаютъ извѣстныя свойства, неразлучныя съ ихъ бытіемъ. Поэтому, начала права будутъ точно также несомнѣнны, если мы даже примемъ нечестивое мнѣніе, что нѣтъ Бога или что онъ не заботится о человѣческихъ дѣлахъ. Однако, такъ какъ разумъ убѣждаетъ насъ, что Богъ—творецъ вселенной, то мы заключаемъ отсюда, что онъ же первоначальный источникъ естественнаго права, а потому должны предположить, что воля его обязываетъ насъ соблюдать оное [1]). Сообразно съ этими началами, Гроцій опредѣляетъ естественное право слѣдующимъ образомъ: «естественное право есть предписаніе праваго разума, указывающее, что въ извѣстномъ дѣйствіи, смотря по тому, согласно оно или несогласно съ разумною и общежительною природою человѣка, есть нравственное безобразіе или нравственная необходимость, а потому, что подобное дѣйствіе Богомъ, творцомъ природы, запрещается или предписывается» [2]).

Отъ естественнаго права отличается положительное или добровольное (jus voluntarium), какъ называетъ его Гроцій, которое истекаетъ изъ свободной воли лицъ. Оно раздѣляется на божественное и человѣческое.

---

[1]) Proleg. 11, 12.

[2]) Ius naturale est dictatum rectæ rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae, Deo talem actum aut vetari aut præcipi. L. I, c. I, § X, I.

Первое представляетъ выраженіе воли Божьей черезъ Откровеніе, второе установляется людьми. Послѣднее, въ свою очередь, подраздѣляется на нѣсколько видовъ. Сюда относятся: семейное право, которое заключаетъ въ себѣ предписанія домашнихъ властей, какъ то, отеческой, господской и т. д.; гражданское право, установляемое властью гражданскою или государственною, наконецъ, международное право, которое истекаетъ изъ воли всѣхъ или многихъ народовъ [1]). Положительное право имѣетъ источникомъ своимъ договоръ, ибо силою договора люди соединяются въ общества и подчиняются власти, а такъ какъ обязанность исполнять договоръ вытекаетъ изъ естественнаго закона, то послѣдній составляетъ также первоначальный источникъ права положительнаго. Но къ этому присоединяется начало пользы, въ виду которой установляются власти и издаются положительные законы [2]).

Изъ трехъ означенныхъ видовъ права, Гуго Гроцій подробно изслѣдуетъ право международное. Относительно государственнаго союза, у него встрѣчаются только разсѣянныя мысли и указанія. Тѣмъ не менѣе, эти отрывочные взгляды важны и любопытны, какъ первые выводы изъ началъ философіи права новаго времени.

Гуго Гроцій опредѣляетъ государство, какъ *совершенный союзъ свободныхъ людей для охраненія права и для общей пользы* [3]). Это опредѣленіе заимствовано почти цѣликомъ у Цицерона, черезъ посредство Августина. Цѣлью государства полагается охраненіе права въ обоихъ принятыхъ Гроціемъ значеніяхъ: въ болѣе тѣсномъ, основанномъ на правдѣ въ собственномъ смыслѣ, и въ болѣе обширномъ, основанномъ на началѣ пользы. Но въ другомъ мѣстѣ Гуго Гроцій сводитъ оба начала къ одному, поставляя цѣлью государства охраненіе спокойствія (ad tuendam tranquillitatem [4]). Это прямо связываетъ политическій союзъ съ требованіями общежитія: онъ установляется именно для охраненія мирнаго общежитія.

Къ опредѣленію Цицерона Гроцій прибавилъ заимствованный у Аристотеля эпитетъ: *совершенный*. Этимъ означается, что государство

---

[1]) L. I, c. I, § XIII, XIV.
[2]) Proleg. 16.
[3]) Civitas est coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus. L. I, c. 1, § XIV, 1.
[4]) L. I, c. IV, § II, 1.

есть союзъ вѣчный, полный и верховный. Въ отличіе отъ другихъ формъ общежитія, оно составляется на всѣ времена: одинъ и тотъ же народъ существуетъ въ теченіи многихъ вѣковъ, не смотря на перемѣну частей, и уничтожается только физическимъ истребленіемъ или разрушеніемъ соединяющей его юридической связи или духа. Поэтому государства называются тѣлами вѣчными [1]. На этомъ основаніи, Гроцій отрицаетъ у государства право отчуждать какую либо область безъ ея согласія: люди, соединяющіеся въ политическое тѣло, говоритъ онъ, заключаютъ союзъ постоянный и вѣчный; вытекающее отсюда право цѣлаго надъ частями должно измѣряться первоначальною волею договаривающихся, а эта воля создала союзъ нераздѣльный [2]. Точно также и часть не имѣетъ права отторгнуться отъ цѣлаго, исключая только случаевъ крайней необходимости, когда она иначе не можетъ себя сохранить. Тогда возстановляется первоначальное, естественное ея право распоряжаться собою по своему усмотрѣнію. Такимъ образомъ, въ виду самосохраненія, отдѣльной части присвоивается здѣсь большее право, нежели цѣлому надъ частями: причина та, что отторгающаяся часть пользуется въ этомъ случаѣ правомъ, которое она имѣла прежде образованія государства [3].

Съ той же точки зрѣнія, Гроцій отрицаетъ и у отдѣльныхъ гражданъ право самовольно выступать изъ государственнаго союза. Договоръ, посредствомъ котораго многіе отцы семействъ соединились въ одинъ городъ или государство, говоритъ онъ, даетъ цѣлому наибольшее право надъ членами, ибо это — совершеннѣйшее общество, и нѣтъ внѣшняго человѣческаго дѣйствія, которое бы или само по себѣ не относилось къ такому союзу или не могло бы относиться къ нему, смотря по обстоятельствамъ. Поэтому Аристотель говоритъ, что законы даютъ предписанія обо всѣхъ предметахъ. Но если такъ, то нельзя допустить за гражданами права оставлять государство толпою, ибо черезъ это разрушился бы самый союзъ. Даже и отдѣльнымъ лицамъ это не дозволяется, какъ скоро это противорѣчитъ государственной пользѣ, которая всегда должна быть предпочитаема частной. Гроцій признаетъ однако, что внѣ этихъ случаевъ, нѣтъ причины, почему бы народъ не разрѣшилъ гражданамъ свободнаго выселенія, отъ котораго проистекаютъ многія удобства [4].

---

[1]) L. II, c. IX, § 3—7.
[2]) L. II, c. VI, § 4.
[3]) Ibid. § 5, 6.
[4]) L. II, c. V, § 23, 24.

Въ установленномъ такимъ образомъ государствѣ водворяется единый духъ, то есть, полное и совершенное общеніе гражданской жизни. Первое произведеніе этого общенія есть верховная власть, связь, скрѣпляющая государство, жизненный духъ, который поддерживаютъ тысячи людей, по выраженію Сенеки [1]). Государственная власть называется верховною, потому что ея дѣйствія не подлежатъ чужому праву, то есть, не могутъ быть уничтожены чужою человѣческою волею [2]). Права ея простираются, какъ на принятіе общихъ мѣръ, такъ и на отдѣльныя дѣйствія, полезныя для союза. Первое составляетъ власть законодательную; вторая же отрасль раздѣляется на власть правительственную, когда дѣйствіе прямо касается общественныхъ потребностей, и на власть судебную, которая простирается на частныя дѣла, на сколько они устрояются въ виду общаго [3]). По существу своему, верховная власть едина и нераздѣльна; какъ душа въ совершенныхъ тѣлахъ, она не можетъ дробиться на нѣсколько отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга субъектовъ [4]). Это не мѣшаетъ ей однако распредѣляться между нѣсколькими органами, изъ которыхъ каждому присвоиваются особыя права. Въ такомъ случаѣ, верховная власть принадлежитъ всѣмъ имъ въ совокупности. Такое устройство, говоритъ Гроцій, можетъ имѣть свои невыгоды, но этимъ не уничтожается существо верховной власти. Здѣсь нужно руководствоваться не удобствомъ, а волею установляющихъ [5]).

Кому же принадлежитъ верховная власть въ государствѣ?

Гуго Гроцій различаетъ двоякій субъектъ: общій и собственный (subjectum commune et subjectum proprium). Подобно тому, какъ въ зрѣніи общій субъектъ есть тѣло, собственный — глазъ, такъ и въ верховной власти общій субъектъ есть государство, какъ совершенный союзъ людей, собственный же субъектъ есть лице или лица, облеченныя властью [6]). Это различіе можно признать вѣрнымъ, если только не смѣшивать государство, какъ нравственное лице, съ народомъ, какъ совокупностью отдѣльныхъ лицъ; а у Гроція встрѣчаются мѣста, въ которыхъ онъ, повидимому, впадаетъ въ подобное смѣшеніе, принимая на-

---

[1]) L. II, c. IX, § 3.
[2]) L. I, c. III, § VII, 1.
[3]) L. I, c. III, § VI, 2.
[4]) L. II, c. VI, § VI.
[5]) L. I, c. III, § 17.
[6]) L. I, c. III, § 7.

родъ за однозначительное съ государствомъ. Такъ, обсуждая вопросъ о прекращеніи государствъ, онъ говоритъ: «власть, которая находится у царя, какъ у головы, остается у народа, какъ у цѣлаго, котораго голова есть часть». И далѣе: «поставивъ надъ собою царя, народъ сохраняетъ туже власть, что и прежде, но она исправляется уже не тѣломъ, а головою» [1]. Что Гроцій не является здѣсь защитникомъ демократіи, это ясно изъ того, что онъ всѣми силами вооружается противъ мнѣнія тѣхъ, которые приписывали верховную власть всегда и вездѣ народу, признавая за послѣднимъ право смѣнять и наказывать царей: «сколько зла надѣлало и можетъ еще надѣлать это ученіе, когда оно вкореняется въ души, говоритъ онъ, это очевидно для всякаго здравомыслящаго человѣка» [2].

Гроцій опровергаетъ это мнѣніе разнообразными доводами. Если частному человѣку, говоритъ онъ, позволено отдавать себя въ рабство, какъ явствуетъ изъ законовъ еврейскихъ и римскихъ, то почему же народъ, обладающій полнотою права, не можетъ передать надъ собою власть одному или нѣсколькимъ лицамъ, не оставивъ ничего за собою? Возраженіе, что этого нельзя предполагать, здѣсь неумѣстно, ибо рѣчь идетъ не о предположеніяхъ, а о томъ, что можетъ совершиться по праву. Напрасно также приводятъ невыгоды, сопряженныя съ такимъ перенесеніемъ власти: всякій образъ правленія имѣетъ свои невыгоды, съ которыми надобно мириться. Какъ отдѣльный человѣкъ свободенъ выбирать тотъ или другой образъ жизни, такъ и народъ воленъ выбирать тотъ или другой образъ правленія, и въ этомъ случаѣ права власти опредѣляются не совершенствомъ формы, а волею установляющихъ. Между тѣмъ, могутъ быть многія причины, побуждающія народъ къ такому перенесенію власти. Можетъ случиться опасность, отъ которой нѣтъ инаго спасенія, или недостатокъ средствъ, который не можетъ быть иначе восполненъ. Есть народы, отъ природы болѣе способные состоять подъ чужимъ управленіемъ, нежели управляться сами собою. Народъ можетъ быть движимъ примѣромъ сосѣдей, которые счастливо жили подъ единовластіемъ. Иногда государству, вслѣдствіе внутренняго его состоянія, нѣтъ инаго исхода, что̀ было, напримѣръ, въ Римѣ при Августѣ. Кромѣ того, государство можетъ быть пріобрѣтено справедли-

---

[1] L. II, c. IX, § 8.
[2] L. I, c. III, § VIII, 1.

вою войною. Наконецъ, возраженія противъ монархіи одинаково относятся къ аристократіи, а между тѣмъ нѣтъ ни одного государства, гдѣ бы всѣ равно участвовали въ правленіи: вездѣ пролетаріи, иностранцы, женщины, дѣти исключаются изъ политическихъ правъ. Исторія, какъ священная, такъ и свѣтская, показываетъ существованіе царей независимыхъ отъ народа. Все это убѣждаетъ насъ въ правомѣрности монархическаго правленія. Доводы же защитниковъ народовластія опровергаются легко. 1) Они говорятъ, что установляющій всегда выше установляемаго. Это справедливо тамъ, гдѣ дѣйствіе постоянно зависитъ отъ воли установляющаго, а не тамъ, гдѣ оно сначала является добровольнымъ, а потомъ получаетъ характеръ необходимости; такъ напримѣръ, жена свободно выбираетъ себѣ мужа, но потомъ обязана ему подчиняться. Кромѣ того, несправедливо, что цари всегда установляются народомъ: власть пріобрѣтается иногда войною или поселеніемъ иностранцевъ на землѣ, принадлежащей извѣстному лицу. 2) Говорятъ, что правленіе существуетъ не для управляющихъ, а для управляемыхъ; слѣдовательно, послѣдніе, какъ цѣль, выше первыхъ. И здѣсь надобно сказать, что не всегда бываетъ такъ: власть, пріобрѣтенная войною, установляется для пользы властителя; иногда же имѣются въ виду выгоды обѣихъ сторонъ. Наконецъ, даже если власть установлена для управляемыхъ, то изъ этого не слѣдуетъ, что они выше управляющихъ: опека существуетъ для опекаемыхъ, однако послѣдніе не выше опекуновъ. И если возразятъ, что опекунъ, злоупотребляющій своею властью, можетъ быть удаленъ, то это происходитъ оттого, что онъ имѣетъ надъ собою высшаго; верховная же власть высшаго надъ собою не знаетъ, ибо невозможно идти въ безконечность. Поэтому, въ отношеніи къ ней, контроль неумѣстенъ [1].

Съ теоріею народовластія слѣдуетъ устранить и ученіе о предполагаемомъ между княземъ и народомъ договорѣ, въ силу котораго народъ будто бы обязывается повиноваться князю, когда тотъ управляетъ хорошо, но сохраняетъ за собою право смѣнять и наказывать дурнаго правителя. Подобное учрежденіе можетъ породить только полный безпорядокъ, ибо на счетъ того, что слѣдуетъ считать хорошимъ или дурнымъ правленіемъ, могутъ быть самыя разнородныя сужденія. Если на-

[1] L. I. c. III, § 8.

родъ хочетъ раздѣлить власть съ княземъ, то необходимо установить твердыя и опредѣленныя границы правъ обѣихъ сторонъ [1]).

Отвергнувъ ученіе демократовъ, Гроцій, съ своей стороны, вводитъ однако различіе, которое не совсѣмъ послѣдовательнымъ образомъ даетъ народной верховности нѣкоторое мѣсто въ его системѣ. Онъ переноситъ на государственную власть заимствованное изъ частнаго права различіе способовъ владѣнія: на правѣ полной собственности, на правѣ пользованія (jure usufructuario), наконецъ временно, какъ диктатура у Римлянъ [2]). Съ этой точки зрѣнія, онъ раздѣляетъ государства на вотчинныя, которыя пріобрѣтаются справедливою войною или инымъ частнымъ способомъ пріобрѣтенія, и на государства, въ которыхъ верховная власть первоначально вручена правителямъ волею народа, и которыя поэтому состоятъ только въ ихъ пользованіи. Первыми, по мнѣнію Гроція, князь можетъ распоряжаться, какъ ему угодно; во вторыхъ же слѣдуетъ соображаться съ первоначальною волею народа, перенесшаго власть на извѣстное лице или лица. Здѣсь поэтому непозволительно отчужденіе всего или части государства безъ согласія народа, ибо нельзя предположить, что такое право отчужденія было предоставлено князю актомъ избранія [3]). Незаконно даже отчужденіе государственныхъ имуществъ, назначенныхъ на удовлетвореніе государственныхъ потребностей, ибо и въ этомъ случаѣ князь имѣетъ только право пользованія [4]). Кромѣ того, есть и другія различія: въ вотчинныхъ государствахъ, въ случаѣ малолѣтства князя, опека назначается по волѣ отца или родственниковъ; въ государствахъ, основанныхъ на избраніи, она установляется въ силу государственнаго закона, а за недостаткомъ послѣдняго, не иначе, какъ съ согласія народа [5]). Далѣе, въ государствахъ перваго рода, способъ наслѣдованія вполнѣ зависитъ отъ воли владѣльца, который можетъ даже раздѣлить свои владѣнія между дѣтьми; въ послѣднихъ же, сообразно съ предполагаемою первоначальною волею народа, должно быть установлено наслѣдованіе нераздѣльное, по праву первородства [6]). Въ случаѣ же смерти избраннаго князя или пресѣченія династіи, власть здѣсь сама собою возвра-

---

[1]) L. I, c. III, § 9.
[2]) L. I, c. III, § XI, 1.
[3]) Ibid. § XII, XIII.
[4]) L. II, c. VI, § II.
[5]) L. I, c. III, § XIV.
[6]) L. II, c. VII, § XII.

шается къ народу, какъ къ собственнику [1]). Мало того: когда возникаетъ вопросъ о первоначальной волѣ народа, слѣдовало бы, согласно съ существомъ дѣла, говоритъ Гуго Гроцій, допросить объ этомъ народъ нынѣ существующій, который тождественъ съ прежде жившимъ, и слѣдовать его мнѣнію, развѣ положительно извѣстно, что прежняя воля народа была иная [2]).

Всѣ эти различенія, къ которымъ прибѣгаетъ Гроцій, въ самомъ своемъ основаніи совершенно несостоятельны и противорѣчатъ общимъ его положеніямъ. Начала частнаго права неприложимы къ государству, которое имѣетъ иной, общественный характеръ, исключающій понятія о собственности и о пользованіи. Гроцій отступилъ здѣсь отъ чисто теоретическихъ требованій, принявъ въ свою систему сохранившіяся отъ среднихъ вѣковъ формы вотчиннаго права, на которыхъ строились многія государства того времени. Отсюда юридическая казуистика, заимствованная изъ гражданскаго права и совершенно неумѣстная въ государственномъ. По существу дѣла, верховная власть всегда заключаетъ въ себѣ полноту права; но она можетъ быть вручена извѣстному лицу или всецѣло, или съ ограниченіями. Въ послѣднемъ случаѣ, на лице переносится только часть тѣхъ правъ, которыя входятъ въ ея составъ; остальныя же права предоставляются другимъ органамъ, и лишь совокупности всѣхъ органовъ присвоивается полнота верховной власти. Отсюда различіе образовъ правленія чистыхъ и смѣшанныхъ, различіе, которое принимаетъ самъ Гуго Гроцій, но которое отнюдь не однозначительно съ владѣніемъ на правѣ собственности и на правѣ пользованія.

Гораздо основательнѣе мысли Гроція касательно права народа возставать на правителей. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что не слѣдуетъ повиноваться повелѣніямъ, противнымъ закону Божьему и естественному. Когда апостолы сказали, что Богу должно повиноваться болѣе, нежели человѣку, они изрекли правило, написанное во всѣхъ сердцахъ и признаваемое всѣми добродѣтельными людьми. Но если власть за такое ослушаніе наноситъ намъ обиду, надобно терпѣть, а не сопротивляться силою. Хотя, по естественному закону, всякій имѣетъ право защищаться отъ обидъ, но гражданское общежитіе, учрежденное для охраненія спокойствія, установляетъ надъ нами высшее право, необходимое для до-

---

[1]) L. II, c. IX, § VIII.
[2]) L. II, c. VII, § XXVII, 2.

стиженія этой цѣли; во имя общественнаго мира, оно не допускаетъ всеобщаго права сопротивленія. Скажутъ, что терпѣть обиды нельзя считать полезнымъ для общества; но въ общественныхъ дѣлахъ главное состоитъ въ порядкѣ власти и повиновенія, а этотъ порядокъ несовмѣстенъ съ правомъ частнаго сопротивленія [1]). Тоже относится и къ низшимъ властямъ, которымъ нѣкоторые присвоиваютъ подобное право: низшія власти подчинены верховной, и все что онѣ дѣлаютъ противъ воли послѣдней, имѣетъ характеръ частный [2]). Однако здѣсь, какъ и во всѣхъ правилахъ, не только человѣческихъ, но и божественныхъ, надобно сдѣлать исключеніе для случаевъ крайней нужды, когда несправедливое нападеніе правителей грозитъ гибелью людямъ. И здѣсь слѣдуетъ прибѣгнуть къ толкованію первоначальной воли народной: едва ли при установленіи государства народъ хотѣлъ положить безусловнымъ правиломъ, чтобы граждане во всякомъ случаѣ готовы были скорѣе умереть, нежели сопротивляться силѣ силою. И если скажутъ, что таково повелѣніе Божіе, то на это можно отвѣчать, что власть, по словамъ апостола Петра, есть установленіе человѣческое, а потому должна быть обсуждаема на основаніи человѣческихъ правилъ. «Едва ли, говоритъ Гуго Гроцій, я осмѣлился бы безъ разбора осудить отдѣльныя лица или меньшинство народа, которыя бы такимъ образомъ воспользовались крайнимъ прибѣжищемъ нужды, не упуская между тѣмъ изъ виду и общаго блага [3])». Еще болѣе сопротивленіе можетъ быть допущено, когда князь, въ истинно враждебномъ духѣ, замышляетъ гибель всего народа, ибо воля властвовать и воля губить несовмѣстны: кто являетъ себя врагомъ народа, тотъ тѣмъ самымъ отрекается отъ власти. Но это почти немыслимо, если князь въ здравомъ умѣ [4]).

Признавая однако вообще, что нельзя правомѣрно сопротивляться имѣющимъ верховную власть (summum imperium tenentibus jure resisti non posse), Гроцій не распространяетъ этого правила на правленія раздѣленныя или переданныя на правѣ пользованія. Если князь, облеченный ограниченною властью, преступаетъ предѣлы своего права,

---

[1]) In publicis autem praecipuum haud dubie est ordo ille quem dixi, imperandi parendique, is autem cum privata resistendi licentia consistere nequit. L. I, c. IV. § IV, 5.

[2]) Ibid. § VI, 1.

[3]) Ibid. § VII, 4.

[4]) L. I, c. IV, § XI.

то всѣ таковыя его дѣйствія не имѣютъ обязательной силы [1]). Это ограниченіе понятно само по себѣ: обязанность повиновенія во всякомъ случаѣ касается только законныхъ предписаній власти. Но и здѣсь начало пользованія введено совершенно не кстати.

Таковы положенныя Гроціемъ основанія естественнаго права. За исключеніемъ ошибки, въ которую онъ впалъ вслѣдствіе перенесенія на политическій союзъ началъ частнаго права, можно сказать, что его положенія совершенно вѣрны. Общежитіе есть коренной и притомъ согласный съ требованіями разумной природы фактъ, изъ котораго истекаютъ всѣ человѣческія отношенія. Оно влечетъ за собою извѣстныя, необходимыя послѣдствія, составляющія основаніе естественнаго закона; для охраненія его необходимо установленіе верховной власти, и этой власти принадлежитъ полноправіе въ обществѣ. Начало чисто свѣтскаго развитія философіи права было найдено. Но Гуго Гроцій не свелъ своихъ мыслей въ цѣльную систему; онъ не вывелъ самаго общежитія изъ первоначальныхъ свойствъ человѣческой природы; онъ не развилъ систематически всѣхъ послѣдствій принятаго имъ начала и не опредѣлилъ существенныхъ основъ государственнаго устройства. Все это оставалось дѣлать его послѣдователямъ.

2. ГОББЕСЪ.

Первый писатель новаго времени, который изъ чистыхъ началъ естественнаго права развилъ полное и систематическое ученіе о государствѣ, былъ Англичанинъ Томасъ Гоббесъ (Hobbes). Борьба королей съ парламентомъ въ половинѣ XVII-го столѣтія вызвала въ Англіи разнообразныя политическія направленія, какъ въ жизни, такъ и въ теоріи. Гоббесъ выступилъ отъявленнымъ врагомъ революціи. Онъ хотѣлъ на непоколебимыхъ основаніяхъ естественнаго закона утвердить права верховной власти противъ взбунтовавшихся подданныхъ. Первымъ систематическимъ его сочиненіемъ въ этомъ духѣ былъ писанный на латинскомъ языкѣ трактатъ *О Гражданинѣ* (De Cive), который былъ изданъ сперва въ 1642 году, въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ, затѣмъ, въ болѣе полномъ видѣ, въ 1646. Въ послѣдствіи, въ 1651 г., Гоббесъ изложилъ свое ученіе въ другомъ, болѣе обширномъ политиче-

---

[1]) L. I, c. IV. § VIII—XIV.

скомъ сочиненія, подъ заглавіемъ: *Левіаѳанъ или матерія, форма и власть государства* (Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth). Впрочемъ, первое сочиненіе заключаетъ въ себѣ все существенное; оно вмѣстѣ съ тѣмъ отличается строго систематическою послѣдовательностью выводовъ.

Гоббесъ былъ не только публицистъ, но и философъ. Его политическая теорія находится въ тѣсной связи съ его философскими воззрѣніями, хотя онъ и говоритъ, что она можетъ быть изучаема отдѣльно [1]). Трактатъ *о Гражданинѣ* составляетъ завершеніе цѣлаго ряда изслѣдованій о природѣ и о человѣкѣ. Въ *Левіаѳанѣ*, изложенію началъ естественнаго права предпосылаются общія понятія о познавательной и дѣятельной способностяхъ человѣка. Поэтому необходимо бросить взглядъ на главныя основанія его системы.

Философское ученіе Гоббеса показываетъ, до какой степени духъ времени или извѣстная точка зрѣнія, опредѣляемая всѣмъ предъидущимъ развитіемъ мысли, кладетъ общую печать на умы философовъ. Гоббесъ выработалъ свою систему совершенно самостоятельно; онъ выступилъ даже противникомъ Декарта, а между тѣмъ его воззрѣнія представляютъ въ сущности только одностороннее развитіе картезіанскихъ началъ. Картезіанцы въ основаніе своей философіи полагали категорію *само по себѣ сущаго* или *субстанціи*, изъ которой вытекаютъ существенныя *свойства* (attributa) и *принадлежности* или *видоизмѣненія* (accidentia, modi). Тоже самое мы видимъ и у Гоббеса. Какъ Декартъ, такъ и Гоббесъ существеннымъ свойствомъ матеріи считали протяженіе и понимали всю природу единственно какъ механическое движеніе тѣлъ. Но Декартъ отличалъ отъ протяженія мысль и приписывалъ эти два совершенно различныя свойства двумъ разнымъ субстанціямъ; Гоббесъ же то и другое сводилъ къ одному — къ протяженію: онъ въ мірѣ видѣлъ только тѣла и движенія тѣлъ [2]). Что не есть тѣло, что не занимаетъ пространства, того нигдѣ нѣтъ, слѣдовательно, то, по его мнѣнію, вовсе не существуетъ. Поэтому Гоббесъ утверждалъ, что слово: *невещественная субстанція* есть выраженіе не имѣющее смысла [3]). Вслѣдствіе такого воззрѣнія, не только физическая при-

---

[1]) De Corpore, VI, 7.
[2]) De Corpore, I, 8; VI, 5, 6; VIII, 1—3.
[3]) Lev. Part I, ch. 3.

рода, какъ у Картезіанцевъ, но и міръ мысли представлялся ему механическимъ сочетаніемъ силъ, движимыхъ по закону необходимаго сцѣпленія причинъ и слѣдствій. Однако, такъ какъ движеніе предполагаетъ первоначальнаго двигателя, который самъ не можетъ быть мертвымъ тѣломъ, то Гоббесъ долженъ былъ придти къ понятію о Богѣ, какъ движущей причинѣ вещей. Здѣсь была точка преткновенія его системы: понятіе было необходимое, а матеріальныя начала оказывались къ нему неприложимыми. Поэтому Гоббесъ отказывался отъ всякаго объясненія. О Богѣ, по его ученію, мы можемъ только заключить, что онъ существуетъ, но понятія о немъ мы никакого имѣть не можемъ, ибо онъ одинъ не подходитъ подъ наши представленія о тѣлахъ. Онъ безконеченъ, а мы можемъ представить себѣ только ограниченное [1]).

Механическое воззрѣніе на мысль вело къ чистому сенсуализму. Если мышленіе ничто иное какъ внутреннее движеніе, произведенное въ человѣкѣ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ, то очевидно, что все наше познаніе должно исходить отъ внѣшнихъ чувствъ. Гоббесъ дѣйствительно держится этого мнѣнія: по его теоріи, всѣ наши понятія сводятся къ чувственнымъ представленіямъ и къ тому, что̀ мы получаемъ посредствомъ разложенія и сложенія этихъ представленій [2]). Казалось бы, что дальнѣйшимъ послѣдствіемъ такого взгляда должно быть признаніе внѣшняго опыта единственнымъ руководителемъ человѣка въ познаніи вещей; однако у Гоббеса выходитъ наоборотъ. Опытъ, по его мнѣнію, даетъ только низшее знаніе, общее людямъ и животнымъ, знаніе, которое ограничивается воспоминаніемъ о послѣдовательности явленій. У человѣка же есть другой, искусственный способъ разсужденія, который не дается природою, но составляетъ плодъ человѣческаго изобрѣтенія [3]). Мы не только способны воспроизводить послѣдовательно то, что откры-

---

[1]) Lev. P. I, ch. 3.

[2]) De Corpore, VI, 1; Lev. Part I, ch. 1.

[3]) Lev. Part I, ch. 5: Reason is not, as sense and memory, borne with us, nor gotten by experience only, as prudence is, but attained by Industry.... and that is it men call science. — Ibid. Part IV, ch. 46: it is evident, we are not to account as any part thereof that original knowledge called Experience, in which consists Prudence; because it is not attained by Reasoning, but found as well in brute beast, as in men... and is but a memory of successions of events in times past, wherein the omision of every little circumstance, altering the effect, frustrates the expectation of the most prudent: whereas nothing is produced by Reasoning aright but general, eternal and immutable Truth.

вается намъ внѣшними чувствами, но разлагая явленія на составныя ихъ части, и отправляясь затѣмъ отъ самыхъ общихъ понятій, то есть, отъ свойствъ, принадлежащихъ всѣмъ тѣламъ въ совокупности, мы изъ причинъ выводимъ послѣдствія и такимъ образомъ достигаемъ вполнѣ достовѣрнаго знанія. Этотъ путь открывается человѣку вслѣдствіе прирожденнаго ему дара слова. У человѣка есть способность означать свои представленія и передавать ихъ другимъ посредствомъ знаковъ. Отсюда возможность разнообразнаго сочетанія знаковъ, на основаніи разъ установленнаго ихъ смысла. Исходя отъ такихъ опредѣленій, мы можемъ самымъ достовѣрнымъ образомъ дѣлать изъ нихъ общіе выводы, помимо всякихъ опытныхъ данныхъ. Такъ, установивши понятіе о тріугольникѣ, мы изъ этого понятія выводимъ, что въ немъ три угла равны двумъ прямымъ, и это справедливо относительно всѣхъ тріугольниковъ въ мірѣ. Такой способъ разсужденія ничто иное какъ вычисленіе, то есть, сложеніе и вычитаніе, но не цифръ, а словъ или знаковъ. Науку составляетъ познаніе послѣдствій, но не одной вещи изъ другой, а одного названія изъ другаго [1]). Такова метода геометріи, единственной науки, которая по истинѣ достойна этого имени и которая служитъ основаніемъ всѣхъ остальныхъ [2]).

Въ этомъ оригинальномъ ученіи мы видимъ приложеніе той механики, которая, по мнѣнію Гоббеса, господствуетъ въ цѣломъ мірѣ; но здѣсь является механика искусственная, изобрѣтенная людьми. Этимъ способомъ, отправляясь отъ чистаго сенсуализма, Гоббесъ перескакиваетъ опять на раціонализмъ и приходитъ къ геометрической методѣ, которой придерживались и Картезіанцы. Можно спросить: какимъ образомъ простое сочетаніе словъ способно привести къ познанію истины? Но Гоббесъ послѣдовательно утверждаетъ, что самая истина относится единственно къ рѣчи, а не къ вещамъ [3]). Во всемъ этомъ проглядываетъ вѣрная мысль, что одинъ опытъ не можетъ дать разумнаго познанія. Гоббесъ съ поразительною ясностью усматривалъ всѣ недостатки этого пути; но

---

[1]) Lev. Part I, ch. 7: And for the knowledge of consequence, which I have said before is called science, it is not absolute, but conditional.... and that not the consequence of one thing to another, but of one name of a thing to another name of the same thing.

[2]) Lev. Part I, chap. 4, 5, 7.

[3]) Lev. Part I, ch. 4; De Corpore, III, 7: veritas enim in dicto, non in re consistit.

держась началъ самаго безусловнаго номинализма, онъ не могъ видѣть въ умозрѣніи что либо иное, кромѣ сочетанія знаковъ.

Такое же искусственное соединеніе противоположныхъ началъ встрѣчается у Гоббеса и въ ученіи о человѣческой дѣятельности и управляющихъ ею законахъ. И здѣсь, какъ въ теоріи познанія, онъ отправляется отъ внѣшнихъ впечатлѣній. По природѣ, человѣкъ, какъ и всѣ животныя, получаетъ отъ внѣшнихъ предметовъ извѣстныя движенія, которыя, сообщаясь далѣе, производятъ дѣйствія. Все это совершается въ силу закона необходимости. Гоббесъ безусловно отрицаетъ свободу воли, считая самое это выраженіе столь же безсмысленнымъ, какъ и слово: невещественная субстанція [1]. Приписывать человѣку свободу воли, говоритъ онъ, не въ смыслѣ отсутствія внѣшнихъ преградъ, а какъ абсолютную возможность выбора, значитъ утверждать, что въ мірѣ существуютъ дѣйствія, которыхъ первая причина не есть Богъ [2]. Эти внутреннія, происходящія отъ внѣшнихъ причинъ движенія, которыя составляютъ источникъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, суть желаніе и отвращеніе. Изъ нихъ проистекаютъ всѣ человѣческія страсти. Послѣднее желаніе, переходящее въ дѣйствіе, называется волею. Предметъ желанія называется добромъ, предметъ отвращенія зломъ. Всѣ люди стремятся къ полученію того, что они желаютъ; постоянный успѣхъ въ достиженіи этой цѣли составляетъ счастіе [3]. Но это счастіе, по самому существу своему, заключается только въ безпрерывномъ переходѣ желаній отъ одного предмета къ другому. Высшее же благо, о которомъ говорили древніе философы, какъ о предметѣ, котораго достиженіе можетъ доставить полное удовлетвореніе, есть чистый вымыселъ, ибо, какъ скоро прекращаются желанія, такъ прекращается и жизнь [4]. Средства для полученія добра называются властью. Поэтому главная пружина человѣческихъ дѣйствій состоитъ въ вѣчномъ и непрерывномъ желаніи власти, которое прекращается только съ смертью [5].

Такимъ образомъ Гоббесъ производитъ всѣ человѣческія дѣйствія изъ чисто личныхъ, физическихъ наклонностей, которыя движутъ человѣка

---

[1]) Lev. Part. I, ch. 5.
[2]) Lev. P. I, ch. 6; P. II, ch. 21; P. IV, ch. 46.
[3]) Lev. P. I, ch. 6.
[4]) Lev. P. I, ch. 11.
[5]) Ibid. ch. 10, 11.

въ силу закона необходимости. Эгоистическія стремленія составляютъ основу человѣческой природы. Но и здѣсь эта точка отправленія служитъ единственно къ тому, чтобы посредствомъ искусственнаго механизма придти къ совершенно иной системѣ и окончательно подчинить лице всецѣло общественной власти. Человѣческимъ изобрѣтеніемъ создается искусственное животное, великій Левіаѳанъ, именуемый государствомъ; оно одно въ состояніи водворить порядокъ между людьми и удовлетворить основнымъ требованіямъ человѣка. Это животное, составленное изъ разныхъ частей, живетъ и движется, какъ автоматъ, ибо жизнь въ сущности ничто иное, какъ движеніе. Все дѣло заключается въ искусствѣ сладить эти части такъ, чтобы онѣ двигались по общему плану. Въ этомъ состоитъ задача политики [1]).

Въ изложеніи своего политическаго ученія Гоббесъ отправляется отъ состоянія природы, въ которомъ люди находятся, когда надъ ними нѣтъ высшей власти. Познаніе всякой вещи, говоритъ онъ, должно начинаться съ изученія составныхъ ея частей. Такъ напримѣръ, чтобъ узнать устройство часовъ, необходимо изучить строеніе отдѣльныхъ колесъ и пружинъ. Точно также и для познанія государства нужно сперва разсмотрѣть его какъ бы въ состояніи разложенія, то есть, надобно сначала изслѣдовать природу отдѣльнаго человѣка и узнать, на сколько она способна или неспособна къ образованію государства, и какъ должны слаживаться люди, которые хотятъ соединиться въ общество [2]).

Замѣтимъ, что состояніе природы понимается здѣсь не какъ дѣйствительно существовавшій бытъ, предшествовавшій образованію человѣческихъ обществъ, а какъ извѣстный способъ конструкціи общежитія изъ первоначальныхъ его элементовъ. Идя путемъ умозрѣнія, изслѣдователи естественнаго закона отправлялись не отъ дѣйствительнаго общежитія, а отъ представляемаго умомъ, точно также какъ геометръ въ своихъ выводахъ отправляется не отъ дѣйствительныхъ, а отъ представляемыхъ фигуръ, которыя онъ строитъ изъ первоначальныхъ ихъ элементовъ, линій и точекъ.

Въ чемъ же состоитъ человѣческая природа? Сообразно съ изложен-

---

[1]) Lev. Introduction.

[2]) De Cive, Praefat. Вообще, въ изложеніи политическаго ученія Гоббеса, я слѣдую трактату *о Гражданинѣ*. Нѣкоторыя дополненія изъ *Левіаѳана* будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

ными выше философскими началами, Гоббесъ сущностью человѣка считаетъ прирожденныя ему самолюбивыя влеченія. Большая часть политическихъ писателей, говоритъ онъ, утверждаютъ, что человѣкъ по природѣ животное общежительное, но это — ложное положеніе. Общежитіе происходитъ не отъ естественнаго влеченія къ себѣ подобнымъ, а отъ искусства. Еслибы человѣкъ по природѣ любилъ своихъ ближнихъ, онъ всѣхъ любилъ бы одинаково. Но въ дѣйствительности, онъ соединяется съ тѣми, отъ кого получаетъ прибыль или почетъ. Человѣкъ въ обществѣ ищетъ собственнаго блага, а не чужаго. Между людьми, не сдержанными высшею властью, господствуетъ взаимный страхъ, проистекающій изъ опасенія зла. Доказательствомъ служитъ то, что люди въ пустынныхъ мѣстахъ ходятъ съ оружіемъ; въ домѣ, хозяинъ запираетъ свои сундуки; государства, даже въ состояніи мира, постоянно вооружены другъ противъ друга. Причина этихъ опасеній заключается отчасти въ естественномъ равенствѣ людей, вслѣдствіе котораго даже слабѣйшій легко можетъ убить сильнѣйшаго, отчасти также въ соперничествѣ, но главнымъ образомъ въ стремленіи къ пріобрѣтенію благъ, которыми всѣ не могутъ пользоваться собща. Это стремленіе проистекаетъ изъ самыхъ коренныхъ свойствъ человѣческой природы. Каждый ищетъ для себя добра и избѣгаетъ зла, и прежде всего зла величайшаго, смерти. Это стремленіе столь же необходимо и естественно, какъ паденіе камня внизъ. Поэтому оно согласно съ здравымъ разумомъ, а то что согласно съ здравымъ разумомъ, то называется *справедливымъ* или *правымъ* (justum). *Правомъ* (jus) мы называемъ свободу употреблять естественныя свои силы сообразно съ здравымъ разумомъ. Поэтому, первое основаніе естественнаго права состоитъ въ томъ, чтобы каждый сохранялъ свою жизнь и члены, на сколько можетъ.

Изъ этого положенія вытекаютъ дальнѣйшія послѣдствія. Кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право на средства. Судьею этихъ средствъ, въ естественномъ состояніи, можетъ быть только отдѣльный человѣкъ и болѣе никто, ибо надъ людьми нѣтъ высшаго. Каждый, слѣдовательно, имѣетъ право на все, что считаетъ для себя нужнымъ. Такимъ образомъ, въ естественномъ состояніи, природа предоставила все всѣмъ, и всякій имѣетъ право на все. Отсюда рождается война всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes), ибо на каждомъ шагу возникаютъ столкновенія, и каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ. Между тѣмъ, всеобщая война прямо противорѣчитъ основному началу

человѣческой природы, — самосохраненію. Люди подвергаются безпрерывной опасности и чувствуютъ взаимный страхъ. Чтобъ избавиться отъ этихъ золъ, сильнѣйшіе стараются подчинить себѣ слабѣйшихъ и обратить ихъ въ орудія защиты. Но такъ какъ силы человѣческія въ сущности равны, то надежда на безопасность весьма непрочна. Слѣдовательно, нуженъ другой исходъ. Такъ какъ война всѣхъ противъ всѣхъ противорѣчитъ самой цѣли человѣческой жизни, самосохраненію, то необходимо искать мира, а если нельзя обрѣсти миръ, то надобно искать по крайней мѣрѣ помощниковъ для войны. Таковъ законъ природы, то есть, предписаніе праваго разума относительно того, что должно дѣлать и чего избѣгать для возможно долговѣчнаго сохраненія жизни и членовъ [1]).

И такъ, вотъ первый, основной законъ природы: *должно искать мира* (quaerendam esse pacem). Изъ него истекаютъ остальные законы, какъ средства для достиженія этой цѣли. Первый производный законъ состоитъ въ томъ, что *для сохраненія мира необходимо отказаться отъ права на все;* иначе будетъ продолжаться война. Отказаться отъ права на все значитъ уступить другимъ или перенесть на другихъ часть своего права, то есть, не противиться, когда они будутъ дѣлать то, на что по естественному закону и я имѣлъ бы такое же право. Напримѣръ, по естественному закону, я могу взять всякую вещь; но я не беру вещи, которую хочетъ имѣть другой, и такимъ образомъ отказываюсь отъ своего права въ его пользу или переношу на него свое право. Для перенесенія права необходимо согласіе двухъ воль. Дѣйствіе, черезъ которое это совершается, называется *договоромъ* (contractus) или *обязательствомъ* (pactum), если оно простирается на будущее время. Отсюда второй производный законъ природы: *надобно соблюдать обязательства* (pactis standum est); ибо безъ этого невозможно мирное сожительство. Нарушеніе этого закона называется *неправдою* (injuria). Слѣдовательно, неправда существуетъ единственно въ отношеніи къ тѣмъ, съ кѣмъ мы вступили въ договоръ. Въ естественномъ состояніи нѣтъ неправды, а есть только нанесеніе вреда. Понятіе о правдѣ и неправдѣ является только вслѣдствіе договоровъ [2]).

Дальнѣйшіе естественные законы, которыхъ Гоббесъ насчитываетъ до двадцати, предписываютъ добродѣтели, необходимыя для достиженія

---

[1]) De Cive, c. I.
[2]) De Cive, c. II.

мира, и запрещают противоположные тому пороки. Сюда относятся: благодарность, ибо неблагодарность разрушает взаимную связь людей и производит войну, услужливость, прощеніе кающихся въ своей винѣ, возмездіе единственно въ виду будущаго исправленія виновнаго, противоположное чему называется жестокостью, уваженіе къ другимъ, чему противорѣчитъ обида, признаніе другихъ себѣ равными, чему противорѣчитъ гордость, далѣе скромность, уваженіе къ чужому праву или не требованіе себѣ лишняго, справедливость (aequitas) или безпристрастіе въ распредѣленіи благъ, подчиненіе себя третейскому суду въ случаѣ столкновеній, и т. д. Всѣ эти законы, выводимые разумомъ изъ требованія мира, сводятся къ одному общему правилу, ясному и понятному для всякаго человѣка: *не дѣлай другимъ того, чего ты не хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали*. Такимъ образомъ, естественный законъ, въ существѣ своемъ, тоже самое, что законъ нравственный, ибо онъ предписываетъ добрые нравы [1]).

Въ этихъ положеніяхъ Гоббеса раскрывается то самое начало, которое мы видѣли у Гуго Гроція: весь естественный законъ сводится къ охраненію мирнаго общежитія. Но Гуго Гроцій прямо принималъ это начало, какъ фактъ; Гоббесъ же выводитъ общежитіе изъ первоначальной потребности человѣческой природы, изъ стремленія къ самосохраненію. Кромѣ того, Гуго Гроцій ограничивалъ естественное право въ собственномъ смыслѣ чисто юридическимъ правиломъ воздержанія отъ чужаго, не связавши этого начала съ требованіями пользы; Гоббесъ же, исходя отъ единаго начала охраненія мира, выводитъ отсюда, какъ юридическіе, такъ и нравственные законы, которые такимъ образомъ сливаются въ одно. Съ точки зрѣнія теоріи общежитія, это было несомнѣнно послѣдовательнѣе.

Эти законы, продолжаетъ Гоббесъ, вѣчны и неизмѣнны, ибо то, что они запрещаютъ, никогда не можетъ быть дозволено, и то, что они предписываютъ, никогда не можетъ быть запрещено. Они всегда обязываютъ человѣка въ его внутренности или совѣсти, то есть, человѣкъ всегда долженъ стремиться къ мирному общежитію. Но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ всегда обязанъ исполнять эти законы во внѣшнихъ своихъ дѣйствіяхъ: разумъ не требуетъ, чтобъ онъ исполнялъ ихъ, когда другіе

---

[1]) De Cive, c. III.

этого не дѣлаютъ. Это значило бы прямо готовить себѣ гибель [1]). Между тѣмъ, въ естественномъ состояніи исполненію закона мѣшаетъ именно неувѣренность, что и другіе будутъ слѣдовать тѣмъ же правиламъ. Если бы даже большинство людей было склонно къ добру, то и въ такомъ случаѣ, меньшинство злыхъ держало бы остальныхъ въ постоянномъ страхѣ и и даже окончательно подчинило бы ихъ себѣ, потому что злые одни пользовались бы всѣми недозволенными средствами для достиженія своихъ цѣлей. Отсюда ясно, что для соблюденія естественнаго закона нужна *безопасность* (securitas), а для достиженія безопасности нѣтъ иного средства, какъ соединеніе достаточно значительнаго числа людей для взаимной защиты. Люди должны согласиться между собою и дѣйствовать заодно для общаго блага.

Однако и здѣсь никто не можетъ быть увѣренъ, что другіе не предпочтутъ своей частной выгоды общей пользѣ. Человѣкъ часто увлекается страстями и эгоизмомъ; онъ всегда можетъ нарушить общій миръ. Слѣдовательно, добровольнаго согласія недостаточно для водворенія безопасности. Необходимо, чтобы оно могло быть вынуждено, а для этого, въ свою очередь, требуется, чтобы въ обществѣ господствовала единая воля, которая бы направляла отдѣльныя лица къ общей цѣли и удерживала ихъ страхомъ наказанія отъ дѣйствій, нарушающихъ миръ. Отсюда ясно, что для установленія мирнаго общежитія, каждый долженъ свою частную волю подчинить какому нибудь лицу или собранію, котораго воля считалась бы волею всѣхъ. Основанный на этихъ началахъ договоръ называется *единеніемъ* (unio). Договаривающіеся образуютъ вслѣдствіе этого какъ бы одно лице, имѣющее единую волю. Это и есть *государство* (civitas), которое можетъ быть опредѣлено такимъ образомъ: *государство есть единое лице, котораго воля, вслѣдствіе договора многихъ людей, считается волею всѣхъ, такъ что оно можетъ употреблять силы и способности каждаго для общаго мира и защиты* [2]). Лице или собраніе, волѣ котораго подчиняются всѣ прочіе, получаетъ названіе *верховной власти;* остальные называются *подданными*.

---

[1]) De Cive, c. III, 27—29.

[2]) Civitas est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem. De Cive, c. V.

Такимъ образомъ, соединеніе людей въ государства происходитъ вслѣдствіе взаимнаго страха, съ цѣлью самосохраненія. Впрочемъ, люди могутъ подчиняться либо тому, кого они боятся, либо тому, отъ кого они ожидаютъ защиты отъ враговъ. Первый способъ ведетъ свое начало отъ силы созданной самою природою, второй отъ силы, установленной людьми. Отсюда два рода государствъ, естественное и учрежденное или политическое. Первое, въ свою очередь, подраздѣляется на отеческое, котораго источникъ лежитъ въ семейной власти, и на деспотическое, которое происходитъ отъ войны. Но каковъ бы ни былъ способъ образованія государства, права верховной власти вездѣ одинаковы, ибо существо государства вездѣ одно и тоже [1]).

Права эти непосредственно вытекаютъ изъ охраненія безопасности. Они состоятъ въ слѣдующемъ: первое есть *мечь правды* (gladium justitiae), то есть, право наказывать нарушителей закона, безъ чего безопасности быть не можетъ. Второе есть *мечь войны* (gladium belli), необходимый для внѣшней защиты. Третье—*право суда*, то есть, разсмотрѣніе случаевъ, гдѣ нужно приложеніе меча. Четвертое—*право законодательства* или установленіе общихъ правилъ для предупрежденія споровъ о томъ, что̀ принадлежитъ каждому. Пятое — *право учреждать подчиненныя власти*, ибо верховное правительство не можетъ само за всѣмъ усмотрѣть. Шестое—*право запрещать вредныя ученія*, ведущія къ нарушенію мира, напримѣръ, мнѣніе, что подданные могутъ не повиноваться верховной власти или сопротивляться ей законнымъ образомъ.

Облеченная такими правами, верховная власть стоитъ выше всѣхъ, а потому не подлежитъ чьему либо суду или контролю; слѣдовательно, она можетъ все дѣлать безнаказанно. Очевидно также, что она выше всѣхъ законовъ, ибо законы установляются ею и отъ нея получаютъ свою силу. Такимъ образомъ, верховная власть, по существу своему, безгранична или абсолютна, какова бы ни была ея форма. Въ республикѣ, народное собраніе имѣетъ такую же неограниченную власть надъ подданными, какъ царь въ монархическомъ правленіи; иначе будетъ продолжаться анархія. Отрицаніе абсолютной власти въ государствѣ, говоритъ Гоббесъ, происходитъ единственно отъ незнанія человѣческой природы и естественныхъ законовъ. Тѣ, которые отвергаютъ верховную власть

---

[1]) De Cive, V. 12.

князя, неизбѣжно приписываютъ туже самую власть народному собранію; ибо, какъ скоро власть ограничена, такъ необходимо, чтобы кто нибудь положилъ ей границы, а въ такомъ случаѣ послѣдній все таки будетъ неограниченнымъ властителемъ. Многіе, сравнивая государство съ человѣкомъ, уподобляютъ верховную власть головѣ, управляющей членами; но это сравненіе недостаточно: скорѣе, она подобна душѣ въ человѣческомъ тѣлѣ, ибо, какъ человѣкъ можетъ хотѣть или не хотѣть единственно душою, такъ и государство можетъ имѣть волю единственно черезъ верховную власть. Ясно также, что верховная власть не можетъ быть уничтожена волею гражданъ. Хотя она происходитъ отъ свободнаго ихъ договора, однако договаривающіеся тѣмъ самымъ связали свою волю, не только относительно другъ друга, но и въ отношеніи къ князю, а потому, безъ согласія послѣдняго, они не могутъ отступить отъ своего обязательства [1]).

Что касается до устройства верховной власти, то оно можетъ быть троякое: монархическое, аристократическое и демократическое. Гоббесъ совершенно отвергаетъ извращенные образы правленія. Для такого опредѣленія, говоритъ онъ, нѣтъ никакихъ признаковъ; всякій недовольный можетъ считать существующее правленіе извращеннымъ. Немыслимо и смѣшанное правленіе, ибо оно противорѣчитъ единству верховной власти. Считать возможнымъ раздѣленіе властей есть мнѣніе анархическое [2]). Изъ трехъ же образовъ правленія лучше всѣхъ монархія, какъ можно убѣдиться изъ сравненія ея съ правленіемъ прямо ей противоположнымъ, съ демократіею. Никакая политическая форма не избѣгаетъ невыгодъ власти, состоящихъ въ томъ, что правитель преслѣдуетъ личныя свои цѣли; но въ демократіи столько правителей, сколько демагоговъ, и всѣ они добиваются власти и богатства; въ монархіи же одинъ властитель, который легко можетъ удовлетворить себя и своихъ приближенныхъ. Поэтому въ монархіи менѣе вымогательствъ, менѣе несправедливыхъ притѣсненій, больше уваженія къ частной свободѣ, нежели въ народномъ правленіи. Кромѣ того, постановленія значительнаго собранія вообще несравненно хуже рѣшеній малочисленнаго совѣта. Тамъ большинство всегда состоитъ изъ людей, несвѣдущихъ въ дѣлахъ; краснорѣчіе ораторовъ, взывая къ страстямъ и представляя вещи въ ложномъ

---

[1]) De Cive, VI; XII, 4.
[2]) De Cive, VII, 1-4 XII, 5.

свѣтѣ, увлекаетъ умы; партіи враждуютъ и борются между собою; непостоянство толпы безпрерывно измѣняетъ законы; наконецъ, тайное веденіе дѣлъ, часто необходимое въ государствѣ, становится невозможнымъ. Явный признакъ, что неограниченная монархія лучшій изъ всѣхъ образовъ правленія, то, что самыя демократіи, во время войны, вручаютъ полновластіе единому полководцу; а что такое государства, какъ не лагери, постоянно вооруженные другъ противъ друга, и находящіеся между собою въ состояніи природы, то есть, въ состояніи войны? Что касается до аристократіи, то составляя середину между монархіею и демократіею, она тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе приближается къ первой и чѣмъ болѣе удаляется отъ послѣдней [1]).

Таково устройство верховной власти. Въ противоположность ей, подданные составляютъ только несвязную толпу, сборъ отдѣльныхъ лицъ, ибо народъ, какъ единое тѣло, представляется именно верховною властью. Поэтому, въ монархіи, самъ царь есть народъ, какъ ни покажется страннымъ подобное выраженіе [2]). Получая отъ верховной власти всѣ свои права, подданные въ отношеніи къ ней лишены всякаго права. На этомъ основаніи, Гоббесъ считаетъ возмутительнымъ мнѣніе, что гражданамъ принадлежитъ право собственности не только относительно другъ друга, но и въ отношеніи къ государству. Несправедливость этого мнѣнія, говоритъ онъ, очевидна изъ того, что право собственности установлено не естественнымъ закономъ, по которому все у людей обще, а закономъ гражданскимъ; слѣдовательно, подданные получаютъ свое право отъ государства и сохраняютъ его, только пока государство этого хочетъ. Кто имѣетъ господина, тотъ не имѣетъ собственности; все здѣсь принадлежитъ государству [3]). Этого мало: доводя свои начала до послѣднихъ предѣловъ, Гоббесъ подчиняетъ государственной власти самое внутреннее существо человѣка. Онъ объявляетъ возмутительнымъ мнѣніе, что подданные могутъ имѣть собственное сужденіе о добрѣ и злѣ. Это справедливо въ естественномъ состояніи, говоритъ онъ, а никакъ не въ гражданскомъ. Здѣсь правила добра и зла опредѣляются гражданскимъ закономъ; слѣдовательно, должно считать хорошимъ то, что предписывается законодателемъ, и дурнымъ то, что онъ запрещаетъ. Когда же частные

---

1) De Cive, X.
2) Ibid. XII, 8.
3) Ibid. XII, 7.

люди присвоиваютъ себѣ сужденіе о добрѣ и злѣ, они хотятъ быть, какъ цари, а это несовмѣстно съ существованіемъ государства. Поэтому возмутительно и то мнѣніе, что подданные могутъ грѣшить, повинуясь предписаніямъ власти. Считать грѣхомъ исполненіе того, что повелѣваетъ власть, значитъ опять присвоивать себѣ сужденіе о добрѣ и злѣ. Власть дѣйствуетъ на основаніи права, а потому совѣсть не можетъ этому противорѣчить. Слѣдовательно, повиновеніе власти ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть грѣхомъ; это — обязанность абсолютная [1]). Такимъ образомъ, подданный является совершеннымъ рабомъ. Между тѣмъ и другимъ, говоритъ Гоббесъ, единственно то различіе, что подданный подчиненъ государству, а рабъ частному человѣку; но безправіе одинаково [2]).

Сообразно съ этими началами, Гоббесъ вручаетъ наконецъ и церковную власть гражданскимъ правителямъ. Царство Божіе, говоритъ онъ, двоякаго рода: естественное и пророческое, смотря по тому, открывается ли оно людямъ путемъ естественнаго разума или через пророческое слово. Въ первомъ, право Бога надъ людьми проистекаетъ изъ его всемогущества, ибо всякое право, которое установляется не договоромъ, а самою природою, опредѣляется принадлежащею лицу силою; слѣдовательно, существо всемогущее, которому никто сопротивляться не можетъ, тѣмъ самымъ имѣетъ неограниченное право надъ всѣми. Въ этой области, воля Божія открывается людямъ посредствомъ естественнаго закона, который потому собственно и называется закономъ, что онъ установляется Богомъ; ибо законъ, въ точномъ смыслѣ слова, есть предписаніе имѣющаго право повелѣвать. Безъ этого, естественные законы представляются не болѣе какъ выводами разума относительно того, что слѣдуетъ дѣлать и чего надобно избѣгать [3]). Толкователемъ же естественнаго закона въ человѣческихъ обществахъ является государственная власть. Это относится, какъ къ нравственнымъ законамъ, истекающимъ изъ требованій мирнаго общежитія, такъ и къ правиламъ, которыя разумъ предписываетъ относительно поклоненія Божеству. Ибо и здѣсь, право толкованія, въ естественномъ состояніи принадлежащее каждому въ отдѣльности, переносится на государство; иначе всякій, слѣдуя только собственному сужденію, могъ бы считать другихъ нечестивыми, и въ

---

[1]) De Cive, XII, 1, 2.
[2]) Ibid. IX, 9.
[3]) De Cive, III, 33.

государствѣ водворились бы самые безобразные и противорѣчащіе другъ другу способы поклоненія. Такимъ образомъ, въ естественномъ царствѣ Божьемъ, всѣ предписанія относительно религіи исходятъ отъ государственной власти, которой повелѣнія должны считаться повелѣніями Божества[1]). Пророческое же царство установляется договоромъ. Здѣсь различаются Ветхій и Новый Завѣтъ. Въ первомъ, какъ показываетъ священная исторія, власть святительская и царская всегда были соединены. Что касается до втораго, то Спаситель, какъ видно изъ Евангелія, не принесъ на землю никакихъ юридическихъ предписаній: все, что относится къ гражданскому порядку, онъ предоставилъ государственной власти. Онъ прямо сказалъ, что царство его не отъ міра сего. Ученіе его ограничивается таинствами вѣры, приготовляющими людей къ будущей жизни. Это одно составляетъ предметъ не свѣтскаго, а церковнаго права. Кому же здѣсь принадлежитъ право толкованія воли Спасителя? Оно не можетъ быть предоставлено каждому вѣрующему въ отдѣльности, ибо это прямо ведетъ къ анархіи; слѣдовательно, оно можетъ принадлежать только церкви, то есть, собранію вѣрующихъ, какъ единому тѣлу. Но для того, чтобы церковь составляла единое тѣло, необходимо, чтобы въ ней существовало собраніе, облеченное верховнымъ правомъ; необходимо также, чтобы была власть, созывающая собраніе и могущая принудить членовъ къ совѣщанію. Иначе постановленія церкви не были бы обязательны, и она представляла бы только сборъ отдѣльныхъ лицъ. Но принуждать гражданъ къ повиновенію можетъ только верховная власть въ каждомъ государствѣ; иначе въ одномъ обществѣ будутъ двѣ власти, то есть, два государства, а это — состояніе анархическое, противорѣчащее естественному закону. Слѣдовательно, христіанская церковь и христіанское государство составляютъ одно и тоже тѣло, только съ разныхъ точекъ зрѣнія. Верховная власть въ обоихъ принадлежитъ одному и тому же правительству, которое гражданскіе законы издаетъ само, толкованіе же Св. Писанія производитъ черезъ рукоположенныхъ святителей, имъ назначенныхъ и имъ созываемыхъ въ общія собранія. Въ нехристіанскихъ государствахъ, такое право не можетъ принадлежать верховной власти, ибо нехристіанинъ не можетъ толковать христіанскаго закона. Однако и тутъ немыслимо раздѣленіе властей, свѣтской и церковной. Поэтому здѣсь христіанину, которому предписываются дѣйствія про-

---

[1]) De Cive, XV, 17.

тивныя христіанскому закону, остается только принять мученическій вѣнецъ, пожертвовавъ временною жизнью для вѣчной [1]).

Въ *Левіаѳанѣ* Гоббесъ идетъ еще далѣе. Если, говоритъ онъ, верховная власть предписываетъ намъ не вѣрить въ Христа, то подобное повелѣніе, конечно, не имѣетъ силы, ибо вѣра — дѣло внутреннее, которое не подчиняется велѣніямъ человѣческой власти. Но если намъ предпишутъ выражать языкомъ или внѣшними знаками исповѣданіе противное христіанству, то христіанинъ долженъ повиноваться законамъ отечества, сохраняя въ сердцѣ вѣру въ Спасителя. Здѣсь грѣхъ лежитъ не на немъ, а на власти, издающей подобное повелѣніе. При этомъ Гоббесъ поставленъ въ значительное затрудненіе примѣромъ христіанскихъ мучениковъ, которые умирали за свою вѣру: онъ старается устранить это возраженіе, говоря, что это были люди, которые получили отъ Бога особое, непосредственное откровеніе, повелѣвающее имъ свидѣтельствовать о воскресеніи Христа [2]).

Такова неразрывная цѣпь умозаключеній, съ помощью которой Гоббесъ выводитъ теорію абсолютной власти изъ основныхъ требованій общежитія. Все здѣсь сведено къ одному началу; все представляетъ связную, цѣльную систему естественнаго и государственнаго права. Въ этомъ отношеніи, ученіе Гоббеса составляетъ замѣчательный памятникъ человѣческаго ума. Но и съ другой точки зрѣнія, если мы разсмотримъ внутреннее содержаніе системы, мы придемъ къ заключенію, что она въ основаніяхъ своихъ вѣрна, хотя и одностороння въ своемъ развитіи. Все дѣло въ томъ, что здѣсь одно общественное начало поглощаетъ остальныя. Также какъ Гуго Гроцій, Гоббесъ основаніемъ естественнаго закона полагаетъ охраненіе мирнаго общежитія; это начало онъ выводитъ изъ коренного свойства человѣческой природы, изъ стремленія къ самосохраненію, руководимаго здравымъ разумомъ. Эти положенія совершенно вѣрны. Нѣтъ сомнѣнія, что сохраненіе своего бытія есть основное требованіе человѣческаго, также какъ и всякаго другаго естества, и что для самосохраненія человѣку необходимо мирное общежитіе. Потребность же мирнаго сожительства неизбѣжно ведетъ къ установленію государства, а первый элементъ государства есть верховная власть, связывающая общество и образующая изъ него единое цѣлое. Какъ верховная, эта

---

[1]) De Cive, XVII.
[2]) Lev. III, ch. 42.

власть необходимо должна быть абсолютною; справедливо также, что отрицаніе этого начала происходитъ единственно отъ неясности понятій. Все это математически вытекаетъ одно изъ другаго. Но если мы остановимся исключительно на этомъ началѣ, если мы примемъ охраненіе внѣшняго мира за единственную цѣль общежитія, которой все остальное должно быть принесено въ жертву, мы неизбѣжно придемъ къ уничтоженію свободы и нравственныхъ требованій человѣка; а къ этому именно ведетъ ученіе Гоббеса. Такая односторонность сама себя подрываетъ, ибо она окончательно приводитъ къ отрицанію того самаго начала, на которомъ строится вся система. Отрекаясь отъ собственной воли, перенося всѣ свои права на другаго, человѣкъ для сохраненія себя отдаетъ себя всецѣло на жертву чужому произволу. Гарантій справедливости для него нѣтъ никакихъ. Такое внутреннее противорѣчіе обличаетъ недостаточность начала. Самъ Гоббесъ отчасти это замѣтилъ; онъ самъ принужденъ былъ признать нѣкоторыя ограниченія, которыя идутъ совершенно въ разрѣзъ съ остальными его положеніями. Такъ, говоря объ обязательствахъ, онъ выводитъ, какъ основное правило, что никто не можетъ обѣщать другому не сопротивляться посягательствамъ на свою жизнь и члены, ибо такое обѣщаніе противорѣчитъ самосохраненію. Это правило распространяется и на отношенія подданныхъ къ верховной власти, какъ ясно изъ того, что послѣдняя принуждена держать осужденныхъ въ оковахъ или подъ стражею. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, въ силу самаго естественнаго закона, признается право сопротивленія. На томъ же самомъ основаніи, Гоббесъ не допускаетъ обѣщанія свидѣтельствовать противъ себя самого или близкихъ людей [1]). Въ *Левіаѳанѣ*, онъ дѣлаетъ еще болѣе знаменательныя оговорки: подчиняясь власти, говоритъ онъ, подданный принимаетъ на себя отвѣтственность за всѣ ея дѣйствія; но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ самъ обязывается непремѣнно исполнять все, что ему прикажутъ. Если верховная власть предписываетъ что либо опасное или безчестное, подданный обязанъ повиноваться лишь тогда, когда это необходимо для общественной цѣли, то есть, для охраненія мира между людьми или для общей защиты; иначе допускается ослушаніе. Такъ, солдатъ можетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отказаться идти противъ непріятеля; напримѣръ, когда онъ поставилъ другаго за себя, ибо черезъ это не страдаетъ общественная служба, или

[1]) De Cive, II, 18, 19.

когда онъ одержимъ неисцѣлимою природною боязливостью: убѣжать отъ опасности — признакъ трусости, а не нарушеніе правды. Однако, съ своей стороны, правитель имѣетъ въ этихъ случаяхъ право наказывать неповинующихся даже смертью [1]). Очевидно, что такое толкованіе предоставляетъ обширный просторъ личному сужденію, въ противность признанному Гоббесомъ правилу, что подданные не имѣютъ права присвоивать себѣ сужденіе о добрѣ и злѣ. Гуго Гроцій допускалъ страдательное неповиновеніе единственно тамъ, гдѣ нарушается нравственный законъ; Гоббесъ же, сообразно съ своими началами, долженъ допустить его вездѣ, гдѣ дѣло идетъ о самосохраненіи, притомъ не только страдательное неповиновеніе, но и дѣятельное. Съ этой точки зрѣнія, онъ принужденъ даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ оправдывать самое возмущеніе. Никто, говоритъ онъ, не имѣетъ права сопротивляться общественной власти въ защиту другаго человѣка; но если извѣстное количество людей, нарушивъ свои обязанности, возстали противъ власти или совершили преступленіе, за которое они подлежатъ смерти, то не имѣютъ ли они права соединиться и защищать себѣ всѣми средствами? Очевидно, имѣютъ; ибо они защищаютъ только самихъ себя [2]). На основаніи тѣхъ же началъ, Гоббесъ обсуждаетъ вопросъ: когда подданный имѣетъ право подчиниться новой власти? Отвѣтъ: когда онъ перестаетъ пользоваться покровительствомъ прежней. Гражданинъ, который находится въ рукахъ непріятеля, въ силу естественнаго закона, для сохраненія себя, долженъ признать надъ собою власть побѣдителя. Черезъ это, фактическая сила становится правомъ [3]).

Такимъ образомъ Гоббесъ, во имя собственныхъ началъ, принужденъ былъ сдѣлать значительныя оговорки противъ безусловнаго господства власти надъ свободою лицъ. Эти оговорки открывали двери тѣмъ революціоннымъ идеямъ, противъ которыхъ онъ возставалъ всѣми силами. Нужно было сдѣлать еще шагъ по этому пути, и начало власти, въ видахъ самосохраненія, могло обратиться въ чисто демократическое орудіе. Съ этой стороны, на Гоббеса вооружились защитники народнаго правленія.

Съ другой стороны, выставляя неограниченную верховную власть

---

[1]) Lev. Part II, ch. 21.
[2]) Тамъ же.
[3]) Lev. Concl.

первымъ требованіемъ мирнаго общежитія, Гоббесъ подчинялъ ей не только внѣшнія, гражданскія дѣйствія человѣка, но и самые внутренніе помыслы. Естественный законъ общежитія однозначителенъ у него съ закономъ нравственнымъ, вслѣдствіе чего верховная власть одна является судьею и толкователемъ послѣдняго. Правымъ и неправымъ считается единственно то, что предписывается или запрещается гражданскимъ закономъ. Мнѣніе, что подданные могутъ имѣть собственное сужденіе о добрѣ и злѣ, помимо верховной власти, есть мнѣніе анархическое, ибо частный разумъ долженъ подчиняться общественному. Однако и здѣсь у Гоббеса, по самому существу дѣла, являются неясности, противорѣчія и оговорки. Это можно видѣть въ самыхъ основныхъ его положеніяхъ. Такъ, съ одной стороны, онъ подчиняетъ начало закона началу власти: закономъ или мѣриломъ добра и зла должно считать то, что предписывается властью. Самое слово *законъ* означаетъ повелѣніе высшаго. Поэтому естественный законъ не долженъ считаться закономъ въ настоящемъ смыслѣ; это не болѣе, какъ указанія разума на счетъ того, что слѣдуетъ дѣлать или чего надобно избѣгать въ виду самосохраненія. Но съ другой стороны, самая власть зиждется на естественномъ законѣ, который именно и даетъ ей право повелѣвать. Если законъ самъ по себѣ необязателенъ, то и власть лишается правомѣрнаго основанія. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Гоббесъ принужденъ вывести обязательную силу естественнаго закона изъ того, что это — предписаніе верховнаго властителя, Бога, который, въ силу своего всемогущества, можетъ обязывать свои творенія къ чему хочетъ. Но такое понятіе выходило уже изъ предѣловъ гражданскаго общежитія и расширяло государство въ общечеловѣческій союзъ, что вовсе не соотвѣтствовало ученію Гоббеса. Здѣсь была точка, съ которой легко было возражать противъ его системы; мы увидимъ, что это и было сдѣлано въ послѣдствіи. Кромѣ того, это начало не могло не внести нѣкоторыхъ колебаній и въ собственныя его воззрѣнія. Здѣсь возникалъ вопросъ объ отношеніи царства Божьяго къ человѣческому государству: должно ли считать повелѣніемъ Божьимъ все то, что предписывается гражданскою властью? Это вопросъ самый существенный для нравственной стороны человѣка, и тутъ то именно у Гоббеса являются противорѣчащія другъ другу положенія.

Мы видѣли, что въ трактатѣ *о Гражданинѣ* онъ дѣлаетъ гражданскую власть единственною толковательницею естественнаго закона,

какъ въ нравственномъ отношеніи, такъ и относительно способовъ поклоненія Божеству. Причина та, что разумъ можетъ ошибаться; слѣдовательно, частное сужденіе должно подчиняться общественному. Это — первое предписаніе естественнаго закона. Если даже власть повелѣваетъ что либо противное нравственности, то грѣхъ лежитъ не на подданныхъ, которые, повинуясь, исполняютъ свою обязанность, а на правителѣ, который издаетъ приказаніе. Однако и здѣсь Гоббесъ полагаетъ нѣкоторыя ограниченія: если государственная власть предписываетъ дѣйствіе оскорбляющее Бога или вовсе запрещаетъ поклоненіе, то повиноваться не слѣдуетъ; ибо никакое отдѣльное лице само по себѣ не имѣетъ подобнаго права, а потому не можетъ перенести такое право на государство. Точно также не слѣдуетъ воздавать человѣку божескихъ почестей. За этими исключеніями, говоритъ Гоббесъ, повиновеніе должно быть полное, даже еслибы предписывалось что либо, изъ чего можно косвенно вывести оскорбленіе Божества. Въ области же Откровенія, если Богомъ запрещается идолослуженіе, а гражданская власть предписываетъ поклоняться кумирамъ, то повиноваться не слѣдуетъ [1]). Мы видѣли уже, что въ *Левіаөанѣ* говорится иное. Но здѣсь, рядомъ съ самыми крайними положеніями, встрѣчаются еще болѣе значительныя оговорки. Такъ, обсуждая вопросъ о положительномъ законѣ Божьемъ, Гоббесъ говоритъ, что подданный, который самъ не получилъ явнаго и достовѣрнаго откровенія, долженъ считать за откровеніе то, что признается таковымъ общественною властью; ибо, еслибы всякій могъ считать повелѣніемъ Божьимъ свои собственныя сновидѣнія и мечты, то не было бы двухъ человѣкъ согласныхъ между собою на счетъ слова Божьяго. Поэтому, *во всемъ, что не противорѣчитъ нравственному закону,* люди обязаны принимать, какъ предписаніе Божіе то, что выдается имъ за таковое законами государства [2]). Въ другомъ мѣстѣ, Гоббесъ говоритъ: «граждане обязаны полнымъ повиновеніемъ власти, *во всемъ, что не противорѣчитъ законамъ Божьимъ*». Но въ той же главѣ, сказавши, что власть имѣетъ право предписывать естественные способы поклоненія, онъ заключаетъ: «и то, что говорится въ Писаніи: *лучше повиноваться Богу, нежели людямъ,* относится къ царству Божьему по договору, а не по природѣ» [3]). Мы

[1]) De Cive, XV.
[2]) Lev. Part II, ch. 26.
[3]) Ibid. ch. 31.

видѣли уже, что Гоббесъ затрудняется объясненіемъ мученичества. Во всемъ этомъ сказываются противорѣчащія направленія мысли, которыя явно указываютъ на недостаточность началъ. Не смотря на всю неустрашимость своей логики, Гоббесъ не рѣшился идти до конца и совершенно принести въ жертву нравственность и религію произвольнымъ предписаніямъ государственной власти.

Эти очевидные недостатки системы Гоббеса вызывали возраженія. И дѣйствительно, возраженія послѣдовали, притомъ съ двухъ сторонъ: отъ демократовъ, которые не хотѣли жертвовать правами свободы произволу общественной власти, и отъ легитимистовъ, которые, отстаивая начало законности, видѣли въ законѣ не одно только повелѣніе фактической силы, а высшую, нравственную связь человѣчества. Это были двѣ противоположныя партіи, на которыя раздѣлялось англійское общество во времена революціи.

3. Англійскіе демократы XVII-го вѣка.

Теорія Гоббеса явилась въ защиту той абсолютной власти, которую присвоивали себѣ Стюарты. Но этому ученію было противопоставлено другое, которое утверждало, что верховная власть, по существу своему, принадлежитъ не князю, а народу. Борьба этихъ двухъ направленій разыгралась въ Англіи въ половинѣ XVII-го вѣка. Во имя народнаго полновластія, парламентъ велъ войну съ Карломъ I-мъ и наконецъ совершилъ судъ и казнь надъ побѣжденнымъ монархомъ. Это неслыханное дѣло поразило ужасомъ всѣхъ приверженцевъ монархическаго начала. На англійскій народъ со всѣхъ сторонъ посыпались нареканія. Богословы и публицисты доказывали, что казнь короля есть посягательство на священныя права верховной власти, злодѣяніе и святотатство. Республиканцы, съ своей стороны, не замедлили отвѣтомъ; народныя права нашли краснорѣчивыхъ защитниковъ. Борьба съ поля брани перенеслась въ литературу.

Первое мѣсто въ ряду демократическихъ писателей, выступившихъ въ защиту народа, принадлежитъ знаменитому англійскому поэту Мильтону. Пуританинъ по убѣжденію, обладая обширною ученостью въ классикахъ, онъ всею силою своего таланта поддерживалъ права парламента. Главныя его политическія сочиненія слѣдующія: 1) *О державѣ королей и сановниковъ* (The tenure of kings and magistrates,

1649); 2) *Защита англійскаго народа противъ Салмазія;* 3) *Вторая защита англійскаго народа противъ безъименнаго памфлета;* 4) *Ареопагитика или рѣчь о свободѣ безцензурной печати;* 5) *Трактатъ о гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ.* Первое сочиненіе заключаетъ въ себѣ существенныя основанія его политическихъ воззрѣній.

Ни одинъ человѣкъ, сколько нибудь свѣдущій, говоритъ Мильтонъ не можетъ быть такъ глупъ, чтобъ не признавать, что всѣ люди по природѣ родились свободными. Будучи образомъ и подобіемъ самого Бога, они, по данному имъ преимуществу передъ всѣми тварями, созданы для того, чтобы властвовать, а не повиноваться. Первоначально они такъ и жили, въ полной волѣ, пока вслѣдствіе грѣхопаденія не завелись у нихъ раздоры и насилія. Тогда, видя, что подобное состояніе должно вести ихъ къ погибели, они рѣшили общимъ союзомъ охранять другъ друга отъ нападеній и соединенными силами защищаться противъ всякаго, кто нарушитъ это обязательство. Отсюда возникли города и государства. А такъ какъ одной вѣрности данному слову недостаточно было для воздержанія всѣхъ, то нашли необходимымъ установить власть, которая бы силою и наказаніемъ обуздывала нарушителей мира и общаго права.

Эта власть, то есть, сила самосохраненія и защиты, была первоначально, естественнымъ образомъ, въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, а при соединеніи ихъ въ одно тѣло, она обрѣталась въ совокупности всѣхъ лицъ. Но для удобства и порядка люди ввѣрили ее одному или нѣсколькимъ, на кого они полагались. Отсюда произошли короли и сановники. Эта власть была дана имъ не какъ господамъ, а какъ повѣреннымъ, для исполненія тѣхъ требованій правосудія, которыя, по естественному закону, или въ силу обстоятельствъ, должны были исполняться либо каждымъ за себя, либо однимъ за другаго. Всякій, кто внимательно обсуждаетъ этотъ предметъ, долженъ убѣдиться, что невозможно придумать иной причины, почему бы одинъ человѣкъ имѣлъ власть надъ другимъ.

Въ продолженіи нѣкотораго времени, эти сановники правили, какъ слѣдуетъ, пока наконецъ соблазнъ, проистекающій отъ неограниченной власти, не вовлекъ ихъ въ неправду. Тогда народъ, видя неудобства такого порядка вещей, придумалъ законы, которые установлялись или, по крайней мѣрѣ, одобрялись всѣми, съ тѣмъ чтобы ограничить власть избранныхъ правителей, и чтобы общество управлялось не человѣкомъ, подверженнымъ страстямъ, а закономъ возвышеннымъ надъ человѣческими сла-

бостями. Какъ сановники были первоначально поставлены надъ народомъ, такъ законъ, въ свою очередь, былъ поставленъ надъ сановниками. Когда же и это не помогло, тогда народъ принужденъ былъ, при возведеніи въ должность королей и сановниковъ, брать съ нихъ записи и присягу, въ замѣнъ чего онъ обязывался повиноваться во всемъ, что требовалось для исполненія законовъ, имъ самимъ установленныхъ.

Изъ всего этого ясно, что власть королей и сановниковъ чисто производная. Она возложена на нихъ народомъ, какъ порученіе, для общаго блага. Источникъ же власти постоянно остается въ народѣ. Верховная власть не можетъ быть у него отнята безъ нарушенія прирожденнаго всѣмъ гражданамъ права. И такъ какъ по опредѣленію Аристотеля и всѣхъ лучшихъ политическихъ писателей, царемъ называется тотъ, кто правитъ для блага народнаго, а не для собственныхъ выгодъ, то изъ всего этого слѣдуетъ: 1) что титулы государя, прирожденнаго монарха и т. п. ничто иное, какъ выраженія, изобрѣтенныя гордостью и лестью; 2) что приписывать королю такое же наслѣдственное право на престолъ, какое принадлежитъ каждому лицу на частную его собственность, значитъ дѣлать подданныхъ рабами монарха, какъ будто бы они были созданы для него, а не онъ для нихъ; 3) что утверждать, будто короли обязаны отчетомъ единственно Богу, значитъ низпровергать основы всякаго закона и всякаго правительства, ибо въ такомъ случаѣ всѣ законы, которые короли обязываются соблюдать, всѣ условія, при которыхъ они вступаютъ на престолъ, ничто иное, какъ пустыя слова. 4) Изъ этого слѣдуетъ наконецъ, что такъ какъ короли и сановники держатъ власть свою отъ народа, для его пользы, а не для своей, то народъ можетъ, когда захочетъ, избрать правителя или отвергнуть, оставить его при должности или низложить, не потому только что князь становится тираномъ, а просто въ силу прирожденнаго свободнымъ людямъ права управляться такъ, какъ имъ кажется лучше. «Тѣ, говоритъ Мильтонъ, которые хвастаются, какъ мы, что они народъ свободный, а между тѣмъ не имѣютъ власти, по важнымъ причинамъ, устранять или смѣнять всякаго правителя, верховнаго или подчиненнаго, совокупно съ самымъ правленіемъ, тѣ могутъ обольщать свое воображеніе смѣшною и намалеванною свободою, годною служить игрушкою дѣтямъ; но на дѣлѣ, въ такомъ случаѣ, они подчинены тираніи и находятся въ рабствѣ, ибо они лишены той власти, которая есть корень и источникъ всякой свободы, власти распоряжаться въ той землѣ, которая дана имъ Богомъ, какъ отцамъ семействъ и хозяевамъ

въ собственномъ домѣ и свободномъ наслѣдствѣ. Безъ этой природной и существенной власти, принадлежащей всякому свободному народу, граждане, какъ бы они высоко ни поднимали свои головы, въ дѣйствительности не болѣе какъ рабы и прирожденные вассалы посторонняго наслѣдственнаго владѣльца, котораго правленіе, если даже оно не является беззаконнымъ и невыносимымъ, виситъ надъ ними, какъ бичъ господина, а не какъ свободное правительство, а потому должно быть уничтожено».

Но если таковы права народа при всякомъ образѣ правленія, то тѣмъ болѣе можетъ онъ свергнуть съ себя иго тирана. Всякій здравомыслящій человѣкъ долженъ видѣть, что народъ можетъ поступать съ тираномъ, какъ съ врагомъ и губителемъ человѣчества. Исторія показываетъ, что Греки и Римляне считали не только законнымъ, но славнымъ и геройскимъ дѣломъ, достойнымъ статуй и вѣнковъ—убить презрѣннаго тирана во всякое время, безъ суда. Такіе же примѣры представляетъ исторія Евреевъ. И если возразятъ, что здѣсь дѣло идетъ объ убійствѣ чужестранныхъ князей и внѣшнихъ враговъ, то можно отвѣтить, что подобное право имѣетъ тѣмъ болѣе силы относительно врага внутренняго, относительно князя, нарушающаго ближайшія свои обязанности и тѣснѣйшую связь съ своими соотечественниками. Англійскій король имѣетъ столько же права властвовать въ Англіи тиранически, сколько испанскій король—властвовать въ ней вообще. Если же съ тираномъ надобно поступать, какъ съ опаснѣйшимъ врагомъ, отъ котораго слѣдуетъ защищаться и избавлять себя всѣми средствами, то нельзя не считать признакомъ кротости и человѣколюбія, когда надъ нимъ совершается праведный и открытый судъ, чтобы показать нечестивымъ царямъ и ихъ поклонникамъ, что не смертный человѣкъ и его произволъ, а правда — единственный истинный владыко и верховное Величество на землѣ [1]).

Въ *Защитѣ англійскаго народа противъ Салмазія* Мильтонъ старается опровергнуть доводы тѣхъ, которые считали беззаконнымъ дѣломъ судъ и казнь Карла 1-го. Салмазій, по порученію изгнаннаго Карла II-го, написалъ *Царскую защиту въ пользу Карла 1-го* (Defensio regia pro Carolo Primo). Въ этомъ трактатѣ онъ съ большимъ аппаратомъ учености, ссылаясь на Св. Писаніе и на естественный законъ,

---

[1]) The tenure of kings and magistrates. p. 1—34. Цитую Лондонское изданіе Бона: the Prose Works of John Milton. Vol. 2.

доказывалъ всю преступность казни, совершенной республиканцами. Мильтонъ въ своемъ отвѣтѣ слѣдитъ за нимъ шагъ за шагомъ. Ссылкамъ на Св. Писаніе и тексту: *нѣсть бо власть, аще не отъ Бога*, онъ отвѣчаетъ, что если власть происходитъ отъ Бога, то отъ Бога же и свобода народовъ. Богъ возводитъ, но онъ же и низлагаетъ царей. И если у Евреевъ цари пользовались высшею честью, потому что назначались непосредственно Богомъ, то у всѣхъ другихъ племенъ это совершается не иначе, какъ посредствомъ народной воли. Здѣсь народъ установляетъ царей, а потому онъ имѣетъ и право смѣнять ихъ. Если всякая власть отъ Бога, то Богомъ установлена и настоящая власть англійскаго народа и парламента, а потому изгнанная династія лишена всякаго права. Подобно Ѳомѣ Аквинскому, Мильтонъ ограничиваетъ текстъ апостола Павла толкованіемъ, что здѣсь говорится только о власти законной и дѣйствующей въ законныхъ предѣлахъ; законъ же установляется народомъ. Мильтонъ утверждаетъ даже, что христіанство и абсолютная власть правителей совершенно несовмѣстны, ибо Христосъ сказалъ своимъ ученикамъ: «кто хочетъ быть большій между вами, тотъ пусть будетъ слугою другихъ». Изъ этого Мильтонъ, очевидно смѣшивая сказанное о власти духовной съ тѣмъ, что относится къ свѣтской, выводитъ заключеніе, что князья должны быть слугами народовъ [1]). Далѣе, Салмазій ссылался и на естественный законъ: онъ утверждалъ, что общежитіе требуетъ установленія верховной власти, а изъ всѣхъ образовъ правленіе наилучшій—монархія. Общежитіе, возражаетъ Мильтонъ, требуетъ, чтобы люди соединили свои силы для самосохраненія и для огражденія себя отъ насилій, а отнюдь не для подчиненія себя произволу князя. По естественному закону, князь установляется для народа, а потому народъ всегда выше его и можетъ смѣнить его, когда считаетъ его недостойнымъ [2]). Салмазій сравнивалъ царей съ отцами. «Увы! восклицаетъ Мильтонъ, между тѣми и другими огромная разница. Мы родились отъ отцовъ; царь же не создалъ насъ, а мы его создали. Природа всѣмъ намъ дала отцовъ, но мы сами поставили себѣ царя. Такъ что не народъ существуетъ для царя, а царь для народа. Мы терпимъ отца, хотя бы онъ былъ крутъ и суровъ; тоже дѣлаемъ мы и съ царями. Но мы не терпимъ отца, если онъ тиранъ. Если отецъ убиваетъ сына, онъ самъ

---

[1]) A Defence etc. ch. 2, 3.
[2]) Ibid. chap. 5.

долженъ за это умереть; почему же царь не можетъ быть подчиненъ тому же закону, несомнѣнно справедливому?» [1]). Салмазій ссылался на то, что верховная власть, по существу своему, не имѣетъ надъ собою высшаго судьи. Подобная власть, говоритъ Мильтонъ, никогда не можетъ принадлежать царю, ибо царь держитъ власть свою по порученію народа и для пользы послѣдняго. Дать какому бы то ни было смертному власть надъ собою иначе, какъ въ видѣ довѣренности, было бы верхомъ безумія. Ни въ какомъ народѣ, имѣющемъ свободную волю, нельзя предполагать такой глупости, чтобы онъ добровольно сдѣлалъ себя рабомъ. Истинная верховная власть всегда лежитъ въ народѣ [2]). Изъ всѣхъ этихъ положеній Мильтонъ выводитъ, что монархи точно также подчинены закону, какъ и всѣ остальные граждане, и что въ особенности король Англіи подлежитъ англійскимъ законамъ, а потому, если онъ нарушаетъ ихъ, онъ можетъ быть справедливо судимъ и наказанъ.

Мы видимъ здѣсь полную теорію народной власти. Гоббесъ и другіе писатели той же школы, производя верховную власть изъ требованій общежитія, признавали, что князь, по крайней мѣрѣ въ государствахъ, возникшихъ изъ добровольнаго соглашенія людей, первоначально получаетъ власть свою отъ народа, но затѣмъ они стояли за безусловное подчиненіе подданныхъ правителю. На это демократы возражаютъ, что власть не только первоначально принадлежитъ народу, но и всегда за нимъ остается. Общежитіе, по ихъ мнѣнію, вовсе не требуетъ, чтобы народъ отказался отъ своей власти и перенесъ ее на другое лице. Напротивъ, самосохраненіе устраняетъ такіе образы правленія, которые ведутъ къ произволу и рабству. Народъ может оградить себя отъ насилія, только удерживая за собою верховное право и ввѣряя власть сановнику, единственно какъ исполнителю, въ видѣ порученія. Въ силу этихъ началъ, одна республика можетъ считаться правомѣрнымъ политическимъ устройствомъ, ибо она одна совмѣстна съ прирожденною человѣку свободою, которая, по этому ученію, состоитъ именно въ правѣ распоряжаться государственнымъ управленіемъ. Общественная власть—вотъ корень и источникъ всякой свободы, говоритъ Мильтонъ [3]). Такимъ образомъ, личное начало остается въ сторонѣ, уступая мѣсто началу власти.

---

[1]) A Defence etc. ch. 1.
[2]) Ibid. ch. 6.
[3]) The Tenure of Kings etc. p 33.

Мильтонъ не былъ впрочемъ равнодушенъ и къ личнымъ правамъ гражданъ. Онъ красноречиво отстаивалъ духовную свободу человѣка, свободу совѣсти и мысли. Начала, лежавшія въ протестантизмѣ, проявились у него во всей своей ширинѣ, съ отрицаніемъ всякаго духовнаго авторитета, откуда бы онъ ни исходилъ. Трактатъ *о Гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ* посвященъ вопросу о правахъ совѣсти. Мильтонъ обращается къ парламенту съ увѣщаніемъ отмѣнить всякое преслѣдованіе за вѣру, какъ противное протестантскимъ правиламъ и христіанской свободѣ. Законъ, направленный противъ чьей либо совѣсти, говоритъ онъ, одинаково направленъ противъ всякой совѣсти и можетъ быть обращенъ противъ самихъ законодателей. Одно лишь раздѣленіе гражданской области и религіозной способно вести къ процвѣтанію, какъ государства, такъ и религіи. Иначе нельзя ожидать ничего, кромѣ смутъ, преслѣдованій, потрясеній, кромѣ внутренняго упадка истинной вѣры и окончательнаго ея ниспроверженія общимъ врагомъ христіанства.

Въ доказательство того, что ни одинъ человѣкъ не долженъ преслѣдоваться за свое вѣроисповѣданіе, какою бы то ни было внѣшнею силою на землѣ, Мильтонъ приводитъ слѣдующіе доводы: во первыхъ, протестантизмъ, отвергнувъ всякій авторитетъ и преданія церкви, призналъ Св. Писаніе единственнымъ внѣшнимъ основаніемъ вѣры; внутреннимъ же основаніемъ онъ признаетъ дѣйствіе Св. Духа въ совѣсти каждаго. А потому никакой человѣкъ и никакое общество людей не могутъ считать себя непогрѣшимыми судьями въ дѣлѣ религіи и установлять правила для чьей бы то ни было совѣсти, кромѣ своей собственной. Если возразятъ, что этимъ уничтожается всякая церковная дисциплина, то можно отвѣтить, что отвергается не поученіе и не церковное наказаніе, а единственно насиліе надъ неубѣжденною совѣстью. Но если принужденіе немыслимо со стороны учителей церкви, то тѣмъ менѣе можетъ оно быть употребляемо свѣтскою властью, которая въ этомъ дѣлѣ вовсе не судья. Если уже подчиняться авторитету, то скорѣе слѣдуетъ признать его за церковью; но тогда, на какомъ основаніи произошло отдѣленіе отъ католицизма? Тотъ, кто въ дѣлѣ вѣры слѣдуетъ внушеніямъ своей совѣсти, тотъ протестантами не можетъ быть сочтенъ за еретика, ибо онъ дѣлаетъ тоже самое, что дѣлаютъ осуждающіе. Поэтому, всякая протестантская секта, какова бы она ни была, должна быть терпима. Только папистовъ можно не терпѣть въ государствѣ, и то съ политической точки зрѣнія, на томъ основаніи, что они признаютъ надъ собою чужестран-

ную власть. Притомъ, отдавши свою совѣсть въ чужія руки, они тѣмъ самымъ отреклись отъ правъ внутренней свободы. Точно также и противъ идолопоклонства, какъ совершенно отрицающаго Св. Писаніе, могутъ быть принимаемы мѣры: государство можетъ запрещать всякія внѣшнія его проявленія.

Такимъ образомъ, свобода совѣсти признается здѣсь только въ предѣлахъ протестантизма. Но въ слѣдующихъ доводахъ Мильтонъ возвышается къ болѣе общимъ началамъ. Ссылаясь на самый духъ христіанства, онъ доказываетъ во вторыхъ, что свѣтскій правитель не только не способенъ судить о дѣлахъ вѣры, но и не имѣетъ права въ нихъ вступаться. Христіанство имѣетъ дѣло только съ внутреннимъ человѣкомъ и его дѣйствіями, которыя чисто духовны и не подлежатъ внѣшней силѣ. Вся религія Евангелія заключается въ двухъ словахъ: вѣра и любовь. И та и другая вытекаютъ изъ способностей внутренняго человѣка, свободныхъ по самому существу своему. Если эти добродѣтели теряются вслѣдствіе грѣха, то онѣ могутъ быть возстановлены единственно Божьею благодатью, а никакъ не внѣшнею силою. Вынуждать же внѣшнее исповѣданіе вѣры значитъ потворствовать лицемѣрію, а не содѣйствовать истинной религіи. Христосъ отвергъ всякую внѣшнюю силу въ управленіи церковью именно съ тѣмъ, чтобы показать духовное ея превосходство и способность ея властвовать надъ всѣми царствами земли одною силою духа. Тѣ, которые прибѣгаютъ къ принужденію, тѣмъ самымъ доказываютъ, что всякая духовная сила въ нихъ изсякла. Они признаютъ безсиліе Евангелія убѣждать людей иначе, какъ съ поддержкою государства, между тѣмъ какъ Евангеліе безъ всякой посторонней помощи покорило себѣ землю.

Въ третьихъ, говоритъ Мильтонъ, свѣтская власть не только не имѣетъ права употреблять принужденіе въ дѣлахъ вѣры, но она причиняетъ величайшее зло, нарушая прирожденное право каждаго истинно вѣрующаго — христіанскую свободу. Еслибы съ Новымъ Завѣтомъ мы промѣняли подчиненіе божественному закону на подчиненіе повелѣніямъ гражданской власти, то для насъ меньшее рабство было бы замѣнено гораздо бо́льшимъ.

Въ четвертыхъ, наконецъ, тѣ цѣли, которыя можетъ имѣть въ виду употребляющій принужденіе въ дѣлахъ вѣры, не достигаются имъ. Онъ не дѣйствуетъ для славы Божьей, ибо нельзя прославлять Бога незаконными средствами. Онъ не дѣйствуетъ для пользы принуждаемаго,

ибо насиліе въ религіи не производитъ добра: оно не даетъ убѣжденія и вѣры, слѣдовательно, не можетъ успокоить и оправдать совѣсть. Онъ не дѣйствуетъ наконецъ и для пользы другихъ, въ видахъ устраненія соблазна, ибо кто соблазняется свободою чужой совѣсти, тотъ самъ производитъ соблазнъ. Чтобы оградить одну совѣсть, мы не должны уязвлять другую, но должны пріучать людей ко взаимной терпимости. Это — единственное истинное благо для всѣхъ; иначе, подъ предлогомъ устраненія соблазновъ, мы уничтожимъ самую свободу совѣсти, лучшій даръ, который мы получили отъ Бога.

Также какъ свободу совѣсти, Мильтонъ отстаивалъ и свободу мысли, преимущественно съ точки зрѣнія религіозной, устраняя опасенія расколовъ въ средѣ церкви. Онъ не требовалъ впрочемъ неограниченной свободы печати. «Я не отрицаю, говоритъ онъ, что для церкви и для государства дѣло величайшей важности, имѣть бдительный надзоръ за книгами, также какъ и за людьми; можно задерживать ихъ, заключать въ темницы и совершать надъ ними самый строгій судъ, какъ надъ преступниками. Ибо книги — не мертвыя вещи; онѣ заключаютъ въ себѣ источникъ жизни, столь же дѣятельной, какъ и та душа, отъ которой онѣ происходятъ. Скажу болѣе: онѣ сохраняютъ, какъ въ фіалѣ, чистѣйшій экстрактъ того живаго разума, который ихъ родилъ. Я знаю, что онѣ также живучи и имѣютъ такую же могучую производительность, какъ баснословные зубы дракона, и будучи разсѣяны повсюду, онѣ могутъ воспрянуть въ видѣ вооруженныхъ людей. Но съ другой стороны, если не поступать здѣсь осторожно, то почти тоже убить человѣка или убить хорошую книгу: кто убиваетъ человѣка, тотъ уничтожаетъ разумное существо, образъ и подобіе Божіе; но кто уничтожаетъ хорошую книгу, тотъ убиваетъ самый разумъ, тотъ уничтожаетъ образъ Божій какъ бы въ самомъ окѣ. Многіе люди живутъ, какъ лишнее бремя на землѣ; но хорошая книга есть драгоцѣнный жизненный сокъ высшаго ума, сбереженный, какъ кладъ, для жизни, простирающейся долѣе человѣческой жизни».

Допуская преслѣдованіе и уничтоженіе вредныхъ сочиненій, Мильтонъ всею силою своего поэтическаго краснорѣчія возставалъ на предварительную цензуру. Людей не слѣдуетъ держать въ вѣчномъ младенчествѣ, говоритъ онъ; взрослый человѣкъ долженъ имѣть право самъ заботиться о своемъ умственномъ здоровьи, какъ онъ заботится о здоровьи физическомъ. Добро и зло почти нераздѣльно растутъ на земномъ полѣ; так-

же неразрывно связано и познаніе добра и зла. Безъ познанія зла невозможна и самая добродѣтель, которая состоитъ въ воздержаніи отъ дурнаго и въ выборѣ лучшаго. Такимъ образомъ, устраняя зло, мы вмѣстѣ уничтожаемъ и добро. Для зрѣлаго ума, самое заблужденіе становится источникомъ истиннаго познанія; остальныхъ же можно убѣждать, но нельзя принудить ихъ силою думать такъ или иначе. Предварительная цензура не въ состояніи достигнуть той цѣли, которую она себѣ предполагаетъ, ибо зло распространяется не однѣми книгами, а всею жизнью и всякими сношеніями людей между собою; неужели надъ всѣмъ установить цензуру? Великое искусство законодателя состоитъ въ томъ, чтобы узнать, гдѣ можно употребить силу и гдѣ слѣдуетъ дѣйствовать однимъ убѣжденіемъ. Цензура не только не приноситъ добра; она производитъ величайшее зло. Она отбиваетъ охоту у ученыхъ и убиваетъ науку. Считать истинно ученаго человѣка неспособнымъ напечатать свою мысль безъ опекуна, это — величайшая обида и безчестіе для свободнаго и свѣдущаго ума. Какая выгода ему въ ученіи, если онъ вышелъ изъ подъ розги учителя единственно затѣмъ, чтобы подпасть подъ лозу цензора? Мало того: установленіемъ цензуры унижается весь народъ, который считается неспособнымъ читать безъ указки. Цензура, наконецъ, не приноситъ пользы и церкви; она не уничтожаетъ сектъ, а напротивъ, размножаетъ ихъ, ибо мысль, подвергающаяся гоненію, получаетъ видъ самой истины. Дѣятельность необходима для вѣры и знанія, также какъ и для членовъ тѣла. «Истина, говоритъ Мильтонъ, сравнивается въ Писаніи съ бѣгущимъ ручьемъ; если воды ея не текутъ въ безпрерывномъ движеніи, онѣ застаиваются въ грязное болото однообразнаго формализма и преданія». Этимъ порождаются въ человѣкѣ лѣнь и апатія; въ немъ иссякаетъ внутренняя вѣра; онъ отдаетъ свою духовную жизнь въ чужія руки. Самое духовенство, покоясь на своихъ привилегіяхъ, теряетъ ревность къ своему служенію и лишается всякаго побужденія къ той неутомимой духовной дѣятельности, которая одна можетъ поддержать его значеніе. Цензура была изобрѣтена врагами истины, которые хотѣли преградить ея развитіе. Истина нѣкогда явилась въ свѣтъ съ божественнымъ учителемъ, въ совершенной формѣ. Но враги ея, какъ въ баснѣ Озириса и Тифона, разорвали на клочки ея дѣвственное тѣло, и теперь человѣкъ осужденъ разыскивать эти куски и собирать ихъ по одному. Искать постоянно то, чего мы не знаемъ, посредствомъ того, что мы знаемъ, прибирая истину къ истинѣ, по мѣрѣ того, какъ мы ихъ находимъ, таково золо-

тое правило въ богословіи, также какъ въ ариеметикѣ. Этимъ способомъ установляется наилучшая гармонія въ церкви, а не вынужденнымъ, внѣшнимъ единеніемъ холодныхъ, равнодушныхъ и внутренно разъединенныхъ умовъ. Поэтому, тотъ врагъ истины и врагъ внутренняго единства, кто препятствуетъ этому исканію. Еслибы всѣ вѣтры ученія были распущены по землѣ, лишь бы истина была въ полѣ, мы чинимъ ей обиду, установляя цензуру и запрещенія, и тѣмъ выражая сомнѣніе въ ея силѣ. Пусть она сцѣпится съ ложью; кто когда видѣлъ, чтобы истина была побѣждена въ свободномъ и открытомъ боѣ? Ибо кто не знаетъ, что истина сильна, почти какъ самъ Всемогущій? Ей не нужны ни полиція, ни ухищренія, ни цензура, чтобы доставить ей побѣду; все это козни и преграды, которыя воздвигаются противъ нее ложью. Ей нуженъ одинъ просторъ. «Дайте мнѣ свободу знать, восклицаетъ Мильтонъ, свободу говорить и доказывать, сообразно съ своею совѣстью; это выше всякой другой свободы». Однако и здѣсь знаменитый поэтъ требуетъ свободы единственно для протестантскихъ сектъ. Папизмъ и явные предразсудки, по его мнѣнію, не слѣдуетъ терпѣть, но надобно искоренять ихъ, употребивши предварительно всѣ средства для вразумленія.

Трактаты Мильтона о свободѣ совѣсти и о свободѣ мысли принадлежатъ къ лучшимъ его произведеніямъ. Что касается до сочиненій, въ которыхъ онъ излагаетъ свои демократическія теоріи, то нельзя не сказать, что это болѣе страстные памфлеты, нежели основательныя изслѣдованія государственныхъ вопросовъ. Всѣ доводы въ пользу народной власти сводятся здѣсь въ сущности къ одному: Мильтонъ утверждаетъ, что въ силу прирожденной людямъ свободы, каждый народъ имѣетъ право управляться по своему изволенію и установлять у себя тотъ образъ правленія, какой ему угодно. Это признавали въ первоначальныхъ обществахъ и защитники монархіи; но они выводили отсюда, что народъ можетъ установить у себя и неограниченную монархію, когда онъ видитъ изъ этого для себя пользу. Мильтонъ же отвергалъ самую возможность подобнаго всецѣлаго перенесенія власти, говоря, что это было бы безуміемъ. По его ученію, всякая производная власть ввѣряется не иначе, какъ въ видѣ довѣренности, которая по волѣ народа всегда можетъ быть отнята. Подобное положеніе, идущее наперекоръ всей исторической жизни народовъ, не есть доказательство. Если свободный народъ имѣетъ право установлять у себя всякій образъ правленія, то почему же не монархію, даже неограниченную, если она кажется ему сообразною съ истинною

пользою общества? По естественному закону, предписывающему охраненіе общежитія, нѣтъ причины, почему бы верховнымъ судьею въ общественныхъ дѣлахъ могло быть только большинство гражданъ, а не одно или нѣсколько лицъ. Всѣ эти формы одинаково совмѣстны съ существомъ верховной власти, а потому одинаково могутъ быть установлены человѣческимъ закономъ или соглашеніемъ. А какъ скоро верховная власть перенесена на извѣстное лице, такъ она уже не можетъ быть произвольно отнята, ибо то, что передается въ видѣ временной довѣренности, съ правомъ отнятія, не есть верховная власть, а подчиненная. Отрицать возможность всецѣлаго перенесенія власти на извѣстныя лица можно было только доказавши, что прирожденная человѣку личная свобода заключаетъ въ себѣ и свободу политическую, и что послѣдняя, также какъ и первая, неотчуждаема. Это и пыталась сдѣлать въ послѣдствіи индивидуальная школа. Но такая точка зрѣнія, исходящая изъ чистаго индивидуализма, могла быть только плодомъ дальнѣйшаго развитія философской и политической мысли. Чтобы твердо стать на эту почву, надобно было изслѣдовать самое существо свободы и отношеніе ее къ власти. Мильтонъ же, защищая демократію, строилъ зданіе, которое лишено было настоящаго основанія. Онъ также, какъ и его противники, отправлялся отъ теоріи общежитія, которая производила власть изъ первоначальнаго договора людей, во имя самосохраненія. Но съ этой точки зрѣнія можно было только доказывать преимущество того или другаго образа правленія, и никакъ не отрицать правомѣрность одного въ пользу другаго. Такъ именно поступалъ Гоббесъ: стоя за монархію, онъ не отвергалъ правомѣрности демократіи, а считалъ только народное правленіе наименѣе достигающимъ истинной цѣли общежитія—охраненія спокойствія въ государствѣ. Какъ изслѣдователь и теоретикъ, Гоббесъ безспорно стоитъ безконечно выше Мильтона, ибо достоинство мыслителей опредѣляется не сочувствіемъ къ тѣмъ или другимъ началамъ, а силою и послѣдовательностью ихъ мыслей и доводовъ.

Въ памфлетахъ, вызванныхъ англійскою революціею, встрѣчается впрочемъ и попытка вывести незаконность наслѣдственной монархіи изъ требованій личной свободы. Во время похода Кромвеля въ Шотландію, къ нему былъ прикомандированъ молодой человѣкъ, по имени Джонъ Голль (John Hall), который, для убѣжденія Шотландцевъ, написалъ брошюру подъ заглавіемъ: *Основанія и доказательства монархіи, разсмотрѣнной и уясненной примѣрами въ шотландской ли-*

ній [1]). Въ первой части этого сочиненія онъ опровергаетъ доводы защитниковъ монархіи, во второй онъ доказываетъ изъ шотландской исторіи, что монархическая власть въ этой странѣ произошла отъ насилія и постоянно вела къ злоупотребленіямъ.

Голль утверждаетъ, что всѣ доказательства защитниковъ монархіи основаны на ложныхъ умозаключеніяхъ и на неправильномъ толкованіи Св. Писанія. Они приписываютъ царямъ божественное право на томъ основаніи, что верховная власть, по существу своему, священна и неприкосновенна, и что по словамъ апостола, всякая власть отъ Бога. Но если цари уважаются въ силу той власти, которою они облечены, а верховная власть во всякомъ образѣ правленія одна и таже, то изъ этого слѣдуетъ, что республиканскому правленію принадлежитъ совершенно такое же божественное право, какъ и монархическому. Это подтверждается самыми словами апостола, который говоритъ о всякой власти. Кромѣ того, защитники монархіи обыкновенно довольствуются общими доводами въ пользу власти, между тѣмъ какъ необходимо доказать въ частности, что извѣстный монархъ дѣйствительно имѣетъ законное право на престолъ. Спрашивается: откуда можетъ проистекать подобное право? Источникъ его можетъ быть двоякій: свободный выборъ народа и завоеваніе, которое, въ свою очередь, порождаетъ третій способъ пріобрѣтенія власти — наслѣдство.

Что касается до выбора, то онъ предполагаетъ уже власть, принадлежащую народу, и подчиненіе ей избираемаго лица. Выборъ совершается въ виду извѣстной цѣли, которою опредѣляются взаимныя обязательства сторонъ. Иначе такое дѣйствіе ничто иное, какъ безуміе, а потому недѣйствительно. Слѣдовательно, всякій король, который требуетъ себѣ повиновенія, долженъ предъявить договоръ, въ силу котораго подданные обязаны ему повиноваться. И если онъ самъ нарушаетъ постановленныя условія, то съ этимъ вмѣстѣ прекращается и для подданныхъ обязанность повиновенія. Если же договоръ не писанъ или подразумѣвается, то онъ долженъ считаться нарушеннымъ, всякій разъ какъ монархъ поступаетъ противно благу народному, ибо онъ избранъ именно для охраненія этого блага. Затѣмъ, подобный договоръ ни въ какомъ случаѣ не можетъ распространяться на потомство. Монархъ избирается

---

[1]) The Grounds and Reasons of Monarchy, considered and exemplified in the Scotish Line. Эта брошюра напечатана въ сочиненіяхъ Гаррингтона изд. 1700 г. О принадлежности ея Голлю см. тутъ же въ жизнеописаніи Гаррингтона, стр. 18.

долженъ за это умереть; почему же царь не можетъ быть подчиненъ тому же закону, несомнѣнно справедливому?» [1]). Салмазій ссылался на то, что верховная власть, по существу своему, не имѣетъ надъ собою высшаго судьи. Подобная власть, говоритъ Мильтонъ, никогда не можетъ принадлежать царю, ибо царь держитъ власть свою по порученію народа и для пользы послѣдняго. Дать какому бы то ни было смертному власть надъ собою иначе, какъ въ видѣ довѣренности, было бы верхомъ безумія. Ни въ какомъ народѣ, имѣющемъ свободную волю, нельзя предполагать такой глупости, чтобы онъ добровольно сдѣлалъ себя рабомъ. Истинная верховная власть всегда лежитъ въ народѣ [2]). Изъ всѣхъ этихъ положеній Мильтонъ выводитъ, что монархи точно также подчинены закону, какъ и всѣ остальные граждане, и что въ особенности король Англіи подлежитъ англійскимъ законамъ, а потому, если онъ нарушаетъ ихъ, онъ можетъ быть справедливо судимъ и наказанъ.

Мы видимъ здѣсь полную теорію народной власти. Гоббесъ и другіе писатели той же школы, производя верховную власть изъ требованій общежитія, признавали, что князь, по крайней мѣрѣ въ государствахъ, возникшихъ изъ добровольнаго соглашенія людей, первоначально получаетъ власть свою отъ народа, но затѣмъ они стояли за безусловное подчиненіе подданныхъ правителю. На это демократы возражаютъ, что власть не только первоначально принадлежитъ народу, но и всегда за нимъ остается. Общежитіе, по ихъ мнѣнію, вовсе не требуетъ, чтобы народъ отказался отъ своей власти и перенесъ ее на другое лице. Напротивъ, самосохраненіе устраняетъ такіе образы правленія, которые ведутъ къ произволу и рабству. Народъ можетъ оградить себя отъ насилія, только удерживая за собою верховное право и ввѣряя власть сановнику, единственно какъ исполнителю, въ видѣ порученія. Въ силу этихъ началъ, одна республика можетъ считаться правомѣрнымъ политическимъ устройствомъ, ибо она одна совмѣстна съ прирожденною человѣку свободою, которая, по этому ученію, состоитъ именно въ правѣ распоряжаться государственнымъ управленіемъ. Общественная власть—вотъ корень и источникъ всякой свободы, говоритъ Мильтонъ [3]). Такимъ образомъ, личное начало остается въ сторонѣ, уступая мѣсто началу власти.

---

[1]) A Defence etc. ch. 1.
[2]) Ibid. ch. 6.
[3]) The Tenure of Kings etc. p 33.

принадлежать верховное рѣшеніе споровъ; иначе условіе теряетъ юридическую силу. Когда же вопросъ идетъ объ учрежденіи государственной власти, тогда все дѣло заключается именно въ установленіи этого высшаго судьи, въ отношеніи къ которому нѣтъ уже договоровъ и условій, а есть только подчиненіе. Здѣсь является не взаимное отношеніе свободныхъ лицъ, а высшее, общественное начало, которое подчиняетъ себѣ лица. Демократическая теорія, утверждающая, что верховная власть всегда принадлежитъ народу и передается имъ только въ видѣ ограниченной довѣренности, сама по себѣ не противорѣчитъ существу верховной власти, хотя она несправедливо отрицаетъ правомѣрность всякой другой ея формы, кромѣ чистой демократіи; теорія же договора основана на ложномъ пониманіи самаго существа верховной власти. Точно также и доводъ, опровергающій правомѣрность наслѣдственнаго правленія, основанъ на непониманіи самаго существа государственнаго союза. Здѣсь все приводится къ временному договору, въ которомъ каждый обязывается единственно за себя, между тѣмъ какъ государство есть постоянный союзъ, обнимающій безчисленныя поколѣнія. Это воззрѣніе представляетъ намъ крайнее проявленіе личнаго начала, хотя не приведенное еще въ систематическое ученіе. Впрочемъ, эти брошенныя мысли составляютъ въ эту эпоху не болѣе какъ случайное явленіе. Въ броженіи страстей, вызванномъ революціею, всплываютъ направленія всякаго рода: мы встрѣчаемъ здѣсь и ученіе о неотъемлемыхъ правахъ человѣка и защиту права возстанія, и даже требованіе всеобщаго уравненія имуществъ. Но все это поверхностное движеніе мыслей не оставило по себѣ ни одного серіознаго литературнаго произведенія, достойнаго занять мѣсто въ исторіи науки. Мы привели брошюрку Голля единственно потому, что въ ней находятся зародыши мыслей, которыя мы встрѣтимъ въ послѣдствіи въ болѣе полной и систематической формѣ.

Англійская революція произвела однако и своего систематика. То былъ Яковъ Гаррингтонъ, авторъ сочиненія подъ заглавіемъ: *Океана*. Здѣсь, въ видѣ разсказа, подъ вымышленными именами, предлагается проектъ наилучшаго устройства англійской республики. Въ защиту своего плана противъ послѣдовавшихъ на него возраженій, Гаррингтонъ написалъ другое сочиненіе: *о Преимуществѣ народнаго правленія* (The prerogative of popular goverunent). Тотъ же проектъ, въ сокращенномъ видѣ, онъ снова изложилъ въ *Искусствѣ законодатель-*

долженъ за это умереть; почему же царь не можетъ быть подчиненъ тому же закону, несомнѣнно справедливому?» [1]). Салмазій ссылался на то, что верховная власть, по существу своему, не имѣетъ надъ собою высшаго судьи. Подобная власть, говоритъ Мильтонъ, никогда не можетъ принадлежать царю, ибо царь держитъ власть свою по порученію народа и для пользы послѣдняго. Дать какому бы то ни было смертному власть надъ собою иначе, какъ въ видѣ довѣренности, было бы верхомъ безумія. Ни въ какомъ народѣ, имѣющемъ свободную волю, нельзя предполагать такой глупости, чтобы онъ добровольно сдѣлалъ себя рабомъ. Истинная верховная власть всегда лежитъ въ народѣ [2]). Изъ всѣхъ этихъ положеній Мильтонъ выводитъ, что монархи точно также подчинены закону, какъ и всѣ остальные граждане, и что въ особенности король Англіи подлежитъ англійскимъ законамъ, а потому, если онъ нарушаетъ ихъ, онъ можетъ быть справедливо судимъ и наказанъ.

Мы видимъ здѣсь полную теорію народной власти. Гоббесъ и другіе писатели той же школы, производя верховную власть изъ требованій общежитія, признавали, что князь, по крайней мѣрѣ въ государствахъ, возникшихъ изъ добровольнаго соглашенія людей, первоначально получаетъ власть свою отъ народа, но затѣмъ они стояли за безусловное подчиненіе подданныхъ правителю. На это демократы возражаютъ, что власть не только первоначально принадлежитъ народу, но и всегда за нимъ остается. Общежитіе, по ихъ мнѣнію, вовсе не требуетъ, чтобы народъ отказался отъ своей власти и перенесъ ее на другое лицо. Напротивъ, самосохраненіе устраняетъ такіе образы правленія, которые ведутъ къ произволу и рабству. Народъ может оградить себя отъ насилія, только удерживая за собою верховное право и ввѣряя власть сановнику, единственно какъ исполнителю, въ видѣ порученія. Въ силу этихъ началъ, одна республика можетъ считаться правомѣрнымъ политическимъ устройствомъ, ибо она одна совмѣстна съ прирожденною человѣку свободою, которая, по этому ученію, состоитъ именно въ правѣ распоряжаться государственнымъ управленіемъ. Общественная власть—вотъ корень и источникъ всякой свободы, говоритъ Мильтонъ [3]). Такимъ образомъ, личное начало остается въ сторонѣ, уступая мѣсто началу власти.

---

[1]) A Defence etc. ch. 1.
[2]) Ibid. ch. 6.
[3]) The Tenure of Kings etc. p 33.

Мильтонъ не былъ впрочемъ равнодушенъ и къ личнымъ правамъ гражданъ. Онъ краснорѣчиво отстаивалъ духовную свободу человѣка, свободу совѣсти и мысли. Начала, лежавшія въ протестантизмѣ, проявились у него во всей своей ширинѣ, съ отрицаніемъ всякаго духовнаго авторитета, откуда бы онъ ни исходилъ. Трактатъ *о Гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ* посвященъ вопросу о правахъ совѣсти. Мильтонъ обращается къ парламенту съ увѣщаніемъ отмѣнить всякое преслѣдованіе за вѣру, какъ противное протестантскимъ правиламъ и христіанской свободѣ. Законъ, направленный противъ чьей либо совѣсти, говоритъ онъ, одинаково направленъ противъ всякой совѣсти и можетъ быть обращенъ противъ самихъ законодателей. Одно лишь раздѣленіе гражданской области и религіозной способно вести къ процвѣтанію, какъ государства, такъ и религіи. Иначе нельзя ожидать ничего, кромѣ смутъ, преслѣдованій, потрясеній, кромѣ внутренняго упадка истинной вѣры и окончательнаго ея ниспроверженія общимъ врагомъ христіанства.

Въ доказательство того, что ни одинъ человѣкъ не долженъ преслѣдоваться за свое вѣроисповѣданіе, какою бы то ни было внѣшнею силою на землѣ, Мильтонъ приводитъ слѣдующіе доводы: во первыхъ, протестантизмъ, отвергнувъ всякій авторитетъ и преданія церкви, призналъ Св. Писаніе единственнымъ внѣшнимъ основаніемъ вѣры; внутреннимъ же основаніемъ онъ признаетъ дѣйствіе Св. Духа въ совѣсти каждаго. А потому никакой человѣкъ и никакое общество людей не могутъ считать себя непогрѣшимыми судьями въ дѣлѣ религіи и установлять правила для чьей бы то ни было совѣсти, кромѣ своей собственной. Если возразятъ, что этимъ уничтожается всякая церковная десциплина, то можно отвѣтить, что отвергается не поученіе и не церковное наказаніе, а единственно насиліе надъ неубѣжденною совѣстью. Но если принужденіе немыслимо со стороны учителей церкви, то тѣмъ менѣе можетъ оно быть употребляемо свѣтскою властью, которая въ этомъ дѣлѣ вовсе не судья. Если уже подчиняться авторитету, то скорѣе слѣдуетъ признать его за церковью; но тогда, на какомъ основаніи произошло отдѣленіе отъ католицизма? Тотъ, кто въ дѣлѣ вѣры слѣдуетъ внушеніямъ своей совѣсти, тотъ протестантами не можетъ быть сочтенъ за еретика, ибо онъ дѣлаетъ тоже самое, что дѣлаютъ осуждающіе. Поэтому, всякая протестантская секта, какова бы она ни была, должна быть терпима. Только папистовъ можно не терпѣть въ государствѣ, и то съ политической точки зрѣнія, на томъ основаніи, что они признаютъ надъ собою чужестран-

такое господство разума Гаррингтонъ видѣлъ въ одномъ только народномъ правленіи. Очевидно, что здѣсь кроется большая неясность понятій: воля массы принимается за однозначительное съ общимъ разумомъ или интересомъ. Это опять такое же механическое построеніе общаго изъ частнаго, какъ то, которое мы видѣли у Гоббеса. Только отношеніе силъ и способъ ихъ сочетанія понимаются иначе.

Однако Гаррингтонъ признавалъ, что не всякое народное правленіе способно быть представителемъ разума и закона. На это нужны нѣкоторыя условія: 1) матеріальная сила; 2) хорошее устройство.

Матеріальную силу Гаррингтонъ считаетъ основаніемъ всякой власти. Эта сила заключается въ собственности. Богатство есть могущество: изъ богатства и бѣдности рождаются власть и подчиненіе, въ общественномъ, также какъ и въ частномъ быту [1]). И если возразятъ, что сила правительства зависитъ прежде всего отъ войска, то можно отвѣчать, что войско есть животное съ большимъ чревомъ; ему нужна пища, а потому оно всегда будетъ въ рукахъ того, кто въ состояніи его кормить. Налогами тутъ довольствоваться невозможно, ибо это тоже самое, что сбирать плоды съ дерева, котораго корни находятся на чужой землѣ. Нужна, слѣдовательно, своя собственность, которая одна можетъ служить опорою власти. Въ особенности, такое значеніе принадлежитъ собственности поземельной, болѣе прочной, имѣющей крѣпкіе корни. Отсюда общее правило, что устройство верховной власти зависитъ отъ распредѣленія поземельной собственности въ странѣ. Если вся земля, или по крайней мѣрѣ бо́льшая ея часть, принадлежитъ одному лицу, послѣднее становится абсолютнымъ монархомъ, какъ мы видимъ на Востокѣ. Если, напротивъ, значительнѣйшая часть земли находится въ рукахъ немногихъ, то возникаетъ аристократія или смѣшанная монархія. Наконецъ, тамъ гдѣ перевѣсъ собственности склоняется на сторону народа, тамъ естественнымъ путемъ образуется демократія. Исключеніе изъ этого правила можетъ быть только въ небольшихъ странахъ, гдѣ при скудости земли преобладаетъ денежный капиталъ. Здѣсь власть становится въ зависимость уже не отъ поземельной, а отъ движимой собственности [2]).

Таковъ общій законъ для всѣхъ государствъ. Тамъ гдѣ политическое

---

[1]) The Prerog. of P. G. p. 324.
[2]) The Prerogat. of. P. G. ch. III; Ocean. Prelim. p. 72.

устройство не сообразуется съ этими началами, власть получаетъ характеръ насилія. Будучи основана не на природѣ, а на чисто искусственномъ построеніи, она не можетъ долго держаться. Поэтому Гаррингтонъ считаетъ аграрные законы первымъ основаніемъ всякаго государственнаго устройства. Однако, изображая учрежденіе республики, онъ не предлагаетъ всеобщаго уравненія состояній. По его понятіямъ, какъ увидимъ далѣе, нѣкоторая примѣсь аристократическаго элемента необходима для самой демократіи; но перевѣсъ всегда долженъ быть на сторонѣ народа. Въ республикѣ, достаточно предупредить излишнее накопленіе богатства въ однѣхъ рукахъ. Съ этою цѣлью, Гаррингтонъ предлагаетъ ограничить пріобрѣтеніе земель, иначе какъ по наслѣдству, двумя тысячами фунтовъ дохода, и запретить установленіе маіоратовъ свыше той же суммы: кто имѣетъ болѣе, тотъ долженъ дѣлить свое имѣніе между сыновьями поровну или такъ, чтобъ старшему приходилось не болѣе законнаго размѣра. Таже пропорція должна быть установлена и для приданаго, выдаваемаго дочерямъ [1]).

Подобныя ограниченія собственности, конечно, на практикѣ неприложимы въ новыхъ государствахъ, въ которыхъ начала экономической свободы составляютъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ жизни. Тѣмъ не менѣе, въ теоріи Гаррингтона есть мысли глубокія и вѣрныя. Онъ первый обратилъ вниманіе на отношеніе государственной власти къ матеріальной силѣ, заключающейся въ собственности. Онъ мѣтко указалъ и на значеніе законовъ о наслѣдствѣ. Но вліяніе распредѣленія собственности на образы правленія касается болѣе аристократіи и демократіи, нежели монархіи. Гаррингтонъ утверждаетъ, что чистая монархія возможна только тамъ, гдѣ большая часть земли принадлежитъ государю, а это опровергается фактами. Затѣмъ, Гаррингтонъ даетъ этому закону слишкомъ исключительное значеніе и недостаточно цѣнитъ вліяніе движимой собственности. Вслѣдствіе такого взгляда, онъ всю англійскую революцію объяснялъ передвиженіемъ поземельной собственности изъ рукъ аристократіи въ руки народа. На этомъ основаніи, онъ утверждалъ даже, что въ Англіи невозможно иное правленіе, кромѣ республиканскаго, и что всякія попытки установить иное устройство ни къ чему не поведутъ. Между тѣмъ, послѣдующая исторія показала всю несостоятельность этихъ выводовъ. Въ сущности, сила либеральной партіи въ

---

[1]) Oceana. p. 102.

Англіи лежала не столько въ поземельной собственности, сколько въ городахъ, центрахъ движимаго имущества. Наконецъ, вслѣдствіе недостатка философскаго подготовленія, Гаррингтонъ не выяснилъ самаго отношенія собственности къ власти. Ему справедливо возражали, что если собственность составляетъ основаніе власти, то она должна существовать прежде послѣдней; слѣдовательно, она коренится въ самой природѣ, и гражданскій законъ не можетъ полагать ей преградъ. Онъ отвѣчалъ, что собственность получаетъ бытіе не отъ природы, а отъ закона, и что власть вытекаетъ изъ законнаго, а не изъ естественнаго состоянія собственности [1]). Но законъ установляется властью; слѣдовательно, послѣдняя есть первоначальный фактъ общежитія, и въ такомъ случаѣ собственность зависитъ отъ власти, а не власть отъ собственности. Когда завоеватель, въ примѣрѣ, приводимомъ самимъ Гаррингтономъ, присвоиваетъ себѣ всю землю въ покоренной странѣ и тѣмъ полагаетъ основаніе абсолютной монархіи, очевидно, что здѣсь первоначальный фактъ есть сила, изъ которой проистекаетъ власть, а собственность является уже какъ послѣдствіе. Все что Гаррингтонъ могъ утверждать, это то, что собственность, какъ одинъ изъ элементовъ государственнаго могущества, даетъ власти болѣе прочности, и что измѣненіе въ распредѣленіи собственности мало по малу ведетъ къ измѣненію въ самомъ правленіи.

Положивъ въ основаніе аграрные законы, Гаррингтонъ на этомъ фундаментѣ строитъ свое политическое зданіе. Важнѣйшія здѣсь части, на которыя онъ устремляетъ свое вниманіе, суть войско и совѣтъ. Въ республикѣ, одно должно быть связано съ другимъ: весь народъ долженъ имѣть военное устройство и избирать, какъ военныхъ начальниковъ, такъ и гражданскихъ правителей. Ибо оружіе въ рукахъ гражданъ — единственная охрана свободы; иначе они неизбѣжно подпадутъ подъ чужую власть [2]).

Это послѣднее положеніе, очевидно, не совсѣмъ согласно съ первымъ закономъ, что основаніе всякой силы заключается въ собственности. Гаррингтонъ впадаетъ здѣсь даже въ прямое противорѣчіе съ самимъ собою: развивая свою основную мысль, онъ съ одной стороны утверждаетъ, что общественный мечъ или право милиціи зависитъ именно отъ

---

[1]) The Prerog. of P. G. Book 1, ch. 2, p. 296.
[2]) Oceana. p. 100.

перевѣса собственности [1]), съ другой стороны, обсуждая изреченіе, что деньги составляютъ нервъ войны, онъ говоритъ, что это относится единственно къ тѣмъ государствамъ, которыя не могутъ имѣть людей иначе, какъ за деньги; но хорошо устроенная республика производитъ эти вещи не деньгами, а законами, которые дѣлаютъ самихъ гражданъ нервомъ войны [2]).

Относительно войска и совѣта, Гаррингтонъ, слѣдуя примѣру древнихъ, дѣлитъ гражданъ на старшихъ и младшихъ. Послѣдніе, съ 18 до 30 лѣтняго возраста, образуютъ постоянное войско; первые же, продолжая носить оружіе и составляя внутреннюю стражу, избираютъ и избираются во всѣ должности. Такимъ образомъ, въ старшихъ, по выраженію Гаррингтона, «лежитъ естественный корень верховной власти» [3]). Это—природная аристократія, которая не уничтожаетъ однако равенства, ибо всѣ одинаково имѣютъ въ нее доступъ. Но кромѣ того, устанавливается аристократія другаго рода, основанная на имуществѣ. Войско дѣлится на конницу и пѣхоту. Къ первому разряду относятся всѣ граждане, имѣющіе сто фунтовъ дохода, ко второму тѣ, которые имѣютъ меньше. Кто вовсе растратилъ свое состояніе, тотъ совершенно исключается изъ списка полноправныхъ гражданъ, ибо крайность бѣдности точно также несовмѣстна съ республиканскимъ устройствомъ, какъ и избытокъ богатства. На подобномъ же основаніи, изъ числа гражданъ исключаются и слуги, пока они остаются въ этомъ состояніи, ибо личная зависимость несовмѣстна съ свободою, то есть, съ участіемъ въ правленіи.

Раздѣленіе гражданъ на конныхъ и пѣшихъ имѣетъ значеніе и для занятія должностей. Всадники не только пользуются особыми правами при выборѣ въ нѣкоторыя мѣстныя должности, но изъ нихъ исключительно составляется Сенатъ, одинъ изъ важнѣйшихъ органовъ верховной власти. Гаррингтонъ вообще считаетъ аристократическій элементъ необходимою принадлежностью республики, совершенно отрицая даже возможность чистой демократіи. Во всякомъ обществѣ людей, говоритъ онъ, мудрые всегда немногочисленны, а между тѣмъ, они-то и должны быть вожатаями остальныхъ. Это — естественная аристократія, разлитая Бо-

---

[1]) Oceana, p. 42.
[2]) The Art of Lawgiving. Book III, ch. 4, p. 459.
[3]) Oceana, p. 87

гомъ по всему тѣлу человѣчества [1]). Надлежащее устройство республики совершенно немыслимо безъ хорошей аристократіи. Вообразить, что можно вести политику безъ умственнаго образованія или что народъ можетъ имѣть достаточно досуга для пріобрѣтенія образованія, ничто иное, какъ пустыя фантазіи. Одни только высшіе классы, у которыхъ есть достатокъ, имѣютъ и средства и досугъ для занятія общественными дѣлами. Но изъ числа людей, принадлежащихъ къ этимъ классамъ, богословы и юристы страдаютъ неизлѣчимою узкостью взглядовъ [2]). Одно дворянство способно быть политическимъ предводителемъ народа. Гдѣ нѣтъ дворянства, чтобы возбуждать народъ, тамъ граждане лѣнивы и невнимательны къ общему благу и къ свободѣ. «Есть нѣчто, какъ въ устроеніи государства, говоритъ Гаррингтонъ, такъ и въ управленіи, и особенно въ начальствѣ надъ войсками, что свойственно единственно духу дворянина (the genius of a gentleman [3])». Однако и эта аристократія не должна уничтожать равенства. Какъ скоро она дѣлается исключительною и получаетъ особыя привилегіи, такъ частный ея интересъ становится въ разрѣзъ съ общественнымъ, и въ государствѣ оказывается разладъ. Поэтому, надобно устроить ее такъ, чтобы, занимая особое мѣсто въ республикѣ, она оставалась открытою для всѣхъ и связывалась съ интересами цѣлаго. Это достигается особенною системою выборовъ и надлежащимъ распредѣленіемъ должностей между различными органами.

Гаррингтонъ приписываетъ большое значеніе устройству выборной системы. Здѣсь, говоритъ онъ, надобно имѣть въ виду двѣ вещи: свободу избирателей и равенство гражданъ. Первая обезпечивается тайною подачею голосовъ. Гаррингтонъ подробно излагаетъ весь порядокъ баллотировки, примѣняясь вообще къ способамъ, установленнымъ въ Венеціи. Вторая же цѣль достигается круговоротомъ (rotation) или очередью избираемыхъ. Всѣ должностныя лица, какъ высшія, такъ и низшія, выбираются на три года; изъ нихъ треть выходитъ ежегодно и замѣняется другими. Лице, занимавшее должность въ теченіи трехъ лѣтъ, не можетъ уже быть избрано на слѣдующее трехлѣтіе. Такимъ образомъ, должности не остаются постоянно въ рукахъ немногихъ, что повело бы къ олигархіи, а переходятъ по очереди ко всѣмъ гражданамъ, черезъ

---

[1]) Oceana, p. 47, 48.
[2]) Ibid. p. 133, 134.
[3]) Ibid. p. 56, 57.

что сохраняется равенство. Гаррингтонъ сравниваетъ это устройство съ движеніемъ тѣлъ. Движеніе, говоритъ онъ, есть жизнь тѣла; здѣсь же движеніе непрерывное и круговое, вслѣдствіе чего жизнь сохраняется постоянно [1]).

Въ выборахъ, также какъ и въ рѣшеніи дѣлъ, проводится и другое, весьма важное начало: предложеніе лицъ или мѣръ предоставляется немногимъ, а самый выборъ или рѣшеніе всѣмъ. Гаррингтонъ объясняетъ свою мысль примѣромъ двухъ дѣвочекъ, изъ которыхъ одна рѣжетъ пирогъ на двѣ части, а другая выбираетъ изъ нихъ любую, чѣмъ достигается справедливое раздѣленіе. На этой системѣ, говоритъ онъ, основывается все устройство верховной власти [2]). Изобрѣтеніе есть дѣло одного или немногихъ, ибо на это нужна мудрость; но сужденіе о томъ, что̀ требуется интересомъ всѣхъ, должно быть предоставлено всему народу, который одинъ имѣетъ въ виду общую, а не частную пользу. На этомъ основаніи, предварительное обсужденіе и предложеніе законовъ предоставляются исключительно Сенату, составленному изъ всадниковъ. Рѣшеніе же должно принадлежать народнымъ представителямъ, которые однако лишаются права обсуждать предлагаемое. Всякія пренія о политическихъ дѣлахъ въ народныхъ собраніяхъ, по мнѣнію Гаррингтона, ведутъ лишь къ неустройствамъ [3]). Поэтому, представители народа могутъ сказать только *да* или *нѣтъ*. Такимъ образомъ, законы установляются предложеніемъ Сената и рѣшеніемъ народныхъ представителей. Въ этихъ двухъ собраніяхъ сосредоточивается законодательная власть, которая есть верховная въ государствѣ. Для исполненія же учреждаются особые сановники, избираемые Сенатомъ.

Таковъ единственный образъ правленія, который, по мнѣнію Гаррингтона, способенъ сохранить республиканское устройство. Верховная власть здѣсь также неограниченна, какъ въ монархіяхъ, но она уравновѣшена, ибо распредѣлена между различными органами. Поэтому древніе считали смѣшанныя правленія лучшими изъ всѣхъ [4]).

Гаррингтонъ основываетъ на выборномъ началѣ и устройство церковной власти. Онъ считаетъ свободу совѣсти необходимою принадлеж-

---

[1]) Oceana, p. 124.
[2]) Ibid. p. 47.
[3]) Ibid. p. 141, 143.
[4]) Ibid. p. 101, 38.

ностью свободы политической, и распространяетъ это начало не только на отдѣльныя лица, но и на весь народъ въ совокупности. Свобода совѣсти народа ведетъ къ національному вѣроисповѣданію, что не мѣшаетъ однако отдѣльнымъ гражданамъ держаться своей особенной религіи. Исключеніе изъ правилъ терпимости дѣлается только для идолопоклонниковъ, для Евреевъ и папистовъ [1]).

Республика, устроенная на этихъ началахъ, по мнѣнію Гаррингтона, можетъ существовать вѣчно, ибо она не заключаетъ въ себѣ никакого недостатка, будучи основана па полномъ равенствѣ членовъ. Всякій внутренній разладъ, говоритъ онъ, происходитъ единственно отъ неравенства, вслѣдствіе котораго общій интересъ приносится въ жертву частному. Этимъ недостаткомъ неизбѣжно страдаетъ всякій другой образъ правленія, который по этому самому и не можетъ быть долговѣченъ. Такъ, неограниченная монархія не только сосредоточиваетъ всю поземельную собственность въ своихъ рукахъ, но для огражденія себя отъ нападеній принуждена держать постоянное наемное войско, а послѣднее всегда готово взбунтоваться. Отсюда частыя придворныя и военныя революціи, какія мы видимъ въ Турціи. Монархія же, ограниченная дворянствомъ, имѣетъ въ послѣднемъ могучаго соперника, который также нерѣдко производитъ возстанія, какъ во Франціи и въ прежнее время въ Англіи. Съ другой стороны, аристократія, чтобы пріобрѣсти внутреннее единство, должна имѣть во главѣ своей монарха; въ такомъ случаѣ это правленіе приводится къ предъидущему. Республика же, въ которой аристократія имѣетъ привилегіи и перевѣсъ надъ народомъ, ведетъ къ безпрерывнымъ раздорамъ, какъ было въ Римѣ. Одна только республика, основанная на уравнительныхъ аграрныхъ законахъ и на круговращеніи должностей, изъята отъ всѣхъ этихъ невыгодъ. Поэтому, устроенное такимъ образомъ государство можно считать не только самымъ прочнымъ, но и самымъ могучимъ изъ всѣхъ. Нѣтъ примѣра, чтобы республика, въ которой господствуетъ равенство, была побѣждена монархомъ [2]).

Гаррингтонъ посвятилъ свое сочиненіе Кромвелю, убѣждая его ввести въ Англіи описанныя имъ учрежденія и затѣмъ отказаться отъ власти. Въ приложеніи къ своей книгѣ, онъ въ видѣ вымышленнаго разсказа описы-

---

[1]) Ocean. p. 88.
[2]) The Prerogat. of P. G. ch. 9, 10.

валъ, какъ англійскій народъ, въ награду за такое великодушіе, избираетъ великаго законодателя въ протекторы государства. Кромвель отозвался, что тутъ, повидимому имѣется въ виду выгнать его изъ правленія, но что пріобрѣтенное оружіемъ онъ не отдастъ за клочекъ бумаги. Онъ прибавилъ, что еслибы онъ отказался отъ принятой имъ на себя должности оберъ-полицеймейстера, охраняющаго миръ, то партіи не только не пришли бы къ соглашенію на счетъ государственнаго устройства, но стали бы только преслѣдовать и уничтожать другъ друга. И точно, англійская революція, восторжествовавшая мечемъ, могла держаться только мечемъ. Какъ скоро англійскій народъ избавился отъ тяготѣвшей надъ нимъ военной силы, такъ онъ воспользовался возвратившеюся къ нему властью для возстановленія монархіи. Совершилось то, что̀ Гаррингтонъ считалъ невозможнымъ и что̀ другіе защитники народной власти объявляли безуміемъ, но въ чемъ Гоббесъ справедливо видѣлъ законное право всякаго народа, имѣющаго въ рукахъ верховную власть, право установлять у себя тотъ образъ правленія, какой ему приходится.

Однако демократическія убѣжденія, зародившіяся во времена революціи, не исчезли. Борьба народной партіи съ сторонниками законной монархіи продолжалась съ ожесточеніемъ и въ эпоху Реставраціи. Свобода сдѣлалась знаменемъ виговъ, которые съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ поддерживали это начало и въ парламентѣ и въ печати. Въ 1683 году, нѣкоторые изъ значительнѣйшихъ людей этой партіи сложили головы свои на плаху. Въ числѣ ихъ былъ одинъ изъ самыхъ даровитыхъ либеральныхъ писателей того времени, Альджернонъ Сидней, ученіе котораго завершаетъ собою все предъидущее развитіе демократическихъ идей и составляетъ переходъ къ слѣдующему періоду.

Сочиненіе Сиднея, изданное послѣ его смерти, носитъ заглавіе: *Рѣчи о правительствѣ* (Discourses concerning government). Оно было писано въ опроверженіе ученія Фильмера, одного изъ самыхъ ревностныхъ защитниковъ законной монархіи. Фильмеръ хотѣлъ доказать, что короли имѣютъ верховную власть независимо отъ воли народной. Съ этою цѣлью, онъ выводилъ государственную власть изъ первобытнаго патріархальнаго права, искони принадлежавшаго отцу надъ дѣтьми. Въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Патріархъ*, онъ доказывалъ, что Богъ вручилъ Адаму безусловную власть надъ его дѣтьми и потомствомъ, и что эта власть, порядкомъ законнаго наслѣдства, перешла на королей, которые такимъ образомъ являются относительно подданныхъ такими же полновластными

владыками, какъ отцы надъ дѣтьми. Сидней въ своихъ *Рѣчахъ* слѣдитъ шагъ за шагомъ за доводами Фильмера, опровергая ихъ одинъ за другимъ.

Доказать несостоятельность этого ученія было не трудно. Патріархальная теорія имѣетъ то несомнѣнное достоинство, что она указываетъ на необходимость власти при самомъ зарожденіи человѣческихъ обществъ и проводитъ отсюда непрерывную нить, не прибѣгая къ вымышленному состоянію природы. Но между семейною властью и государственною разстояніе громадное; выводить послѣднюю изъ установленнаго самимъ Богомъ патріархальнаго права нѣтъ возможности. Еще менѣе возможно доказать непрерывную преемственность власти по законному порядку наслѣдованія. Это противорѣчитъ всѣмъ даннымъ. Возражая Фильмеру, Сидней ставитъ слѣдующую дилемму: если Богомъ дана была Адаму безусловная власть надъ происшедшими отъ него поколѣніями, то эта власть или дѣлилась между его потомками, или переходила нераздѣльно на старшаго въ родѣ. Въ первомъ случаѣ, одинакая власть принадлежитъ всякому отцу семейства; слѣдовательно, будетъ столько монарховъ, сколько отцовъ. Братъ же, при этомъ порядкѣ, не подчиняется брату, а еще менѣе племяннику. Если, напротивъ, мы предположимъ, что власть, данная Адаму, переходила нераздѣльно на старшаго въ родѣ, то надобно признать, что въ мірѣ существуетъ одна монархія, во главѣ которой стоитъ старшій въ родѣ Адама. Но такой монархіи нѣтъ на свѣтѣ, и такой преемственности никто указать не можетъ. Старшинство затерялось, а потому и самая власть исчезла. Утверждать же, что царствующіе нынѣ короли—старшіе въ родѣ потомки Адама, совершенно произвольное предположеніе. Въ самой еврейской исторіи мы не видимъ никакихъ слѣдовъ патріархальнаго права, еще менѣе въ исторіи другихъ народовъ. Слѣдовательно, надобно искать иныхъ основаній государственной власти [1]).

Эти основанія, по мнѣнію Сиднея, лежатъ въ прирожденной человѣку свободѣ. Фильмеръ утверждалъ, что прирожденная свобода — понятіе изобрѣтенное школьными богословами. Въ такомъ случаѣ, отвѣчаетъ Сидней, школьные богословы высказали только то, чего не можетъ не видѣть всякій, кто не лишенъ здраваго смысла, именно: что человѣкъ, по природѣ своей, существо свободное; что онъ не можетъ быть безъ причины лишенъ этой свободы, и что онъ самъ отказывается отъ нея по

[1]) Disc. ch. I, sect. 12—14.

иначе, какъ въ виду бо̀льшаго блага. Впрочемъ, свобода не есть своеволіе; она заключается не въ произвольномъ правѣ дѣлать все что вздумается, нарушая божественные законы, а единственно въ изъятіи отъ всякаго человѣческаго закона, на который подчиняющіеся ему не дали своего согласія, ибо подчиненіе чужой волѣ есть рабство [1]).

Такимъ образомъ, Сидней прямо понимаетъ свободу, какъ участіе въ установленіи закона или въ верховной власти, то есть, какъ свободу политическую, не замѣчая, что въ послѣдней заключается уже подчиненіе чужой волѣ, именно, волѣ большинства. Здѣсь высказана та самая мысль, на которой въ позднѣйшее время воздвигъ свою теорію Руссо. Но Руссо ясно видѣлъ основанія и послѣдствія принятаго имъ начала; онъ вывелъ изъ него цѣлую искусственную, но чрезвычайно послѣдовательную систему государственнаго устройства. Сидней, напротивъ, ограничился требованіемъ, не разобравши его значенія, и не согласивши его съ своими дальнѣйшими выводами.

Происхожденіе государства Сидней, также какъ Гоббесъ и Мильтонъ, выводитъ изъ свободнаго соглашенія людей, съ цѣлью самосохраненія. Инаго провомѣрнаго основанія власти быть не можетъ, ибо сила и обманъ не рождаютъ права. Оставаясь при естественной свободѣ, человѣкъ не въ состояніи достигнуть счастія. Опасаясь сосѣдей и не имѣя иной защиты, кромѣ своей собственной силы, онъ долженъ жить въ безпрерывномъ безпокойствѣ. Избавиться отъ зла можно только соединеніемъ многихъ въ одно тѣло, такъ чтобы отдѣльныя лица защищались совокупными силами всѣхъ. Такимъ образомъ, частное право каждаго вносится въ общій складъ, и естественная свобода ограничивается въ виду бо̀льшаго блага. Но черезъ это люди не становятся рабами; они сохраняютъ право ограничивать свою свободу на столько, на сколько это нужно для общей пользы, устроивать общество, какъ имъ кажется лучше, установлять тѣ правительства, какія имъ вздумается, умѣрять и направлять дѣйствія властей, и наконецъ, смѣнять ихъ, когда онѣ отклоняются отъ цѣли, для которой онѣ учреждены, то есть, отъ общей пользы. Кому принадлежитъ право установлять, тому принадлежитъ и право отмѣнять. Cujus est instituere, ejus est abrogare. Поэтому, народъ всегда имѣетъ право смѣнять королей, злоупотребляющихъ своею властью [2]).

---

[1]) Discourses, ch. I, sect. 2, 5.
[2]) Disc. ch. I, sect. 6, 10.

Подобно другимъ демократическимъ писателямъ, Сидней представляетъ установленіе правительства въ видѣ договора между правителемъ и народомъ. Онъ утверждаетъ, что во многихъ государствахъ явно существуютъ подобные договоры, напримѣръ въ республикахъ, гдѣ народъ всегда сохраняетъ за собою право принуждать правителей къ исполненію принятыхъ ими на себя обязанностей и наказывать ихъ за отклоненіе отъ оныхъ. Тамъ же, гдѣ нѣтъ явныхъ условій, тамъ они должны быть подразумѣваемы, и это не мечта, а дѣйствительность, которая вѣчно обязываетъ людей [1]). Поэтому, если князь требуетъ себѣ безусловнаго повиновенія, онъ долженъ представить договоръ, въ силу котораго народъ обязался повиноваться ему такимъ образомъ. Но подобнаго обязательства никто никогда не предъявлялъ. Мало того: еслибы оно даже было предъявлено, то безуміе и постыдность этого дѣла были бы достаточны для уничтоженія всякой обязательной его силы, ибо это показывало бы, что заключившіе договоръ были не въ здравомъ умѣ [2]).

Мы видѣли тоже самое положеніе у другихъ писателей этой школы. У Сиднея, теорія договора приводится въ сущности къ установленію условій, окончательно зависящихъ отъ воли народной. Поэтому, въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія, онъ говоритъ, что власть правителей основана единственно на законѣ. Фильмеръ возражалъ противъ мысли, Мильтона, что законы были первоначально введены для обузданія произвола князей; Сидней, съ своей стороны, совершенно отвергаетъ это ученіе, на томъ основаніи, что власть князя почерпаетъ свою силу единственно отъ закона, слѣдовательно, предполагаетъ уже существованіе послѣдняго [3]). Но законъ, по его мнѣнію, всегда зависитъ отъ народа. Если закономъ установляется подчиненіе гражданъ правителямъ, то это относится лишь къ частнымъ лицамъ, а не къ цѣлому народу, который всегда стоитъ выше закона. Законъ существуетъ для общаго блага; слѣдовательно, народъ не можетъ быть связанъ инымъ подчиненіемъ, кромѣ того, которое требуется общимъ благомъ, по его собственному сужденію. Отсюда Сидней выводитъ, что всеобщее возстаніе народа на правителей не можетъ быть названо возмущеніемъ [4]).

---

[1]) Disc. ch. II, sect. 32.
[2]) Ibid. ch. III, sect. 1.
[3]) Ibid. ch. III, sect. 13.
[4]) Ibid. ch. III, sect. 36.

Такимъ образомъ, Сидней обращаетъ въ пользу народа теорію Фильмера, который ставилъ князя выше закона въ силу того, что всякій законъ предполагаетъ верховную власть, его издающую, слѣдовательно, всегда зависитъ отъ послѣдней. Признавая это положеніе, Сидней говоритъ, что эта власть можетъ лежать въ тѣлѣ, состоящемъ изъ многихъ лицъ или даже изъ нѣсколькихъ состояній. Въ этомъ заключается различіе между свободными народами и несвободными: одни управляются законами, изданными съ собственнаго ихъ согласія, другіе произволомъ людей, которымъ они подчинились добровольно или насильственно [1]). По теоріи Фильмера, монархъ стоитъ выше закона; по ученію Сиднея, выше закона стоитъ народъ.

Съ этой точки зрѣнія, Сидней соглашается впрочемъ, что народная власть можетъ имѣть характеръ произвола; но это—совершенно неизбѣжное послѣдствіе самаго общежитія. Установленіе всякаго правительства, говоритъ онъ, и изданіе всякаго закона есть дѣйствіе произвольное, ибо оно зависитъ отъ воли людей. Хорошее правительство имѣетъ такую же произвольную власть, какъ и дурное. Все различіе между ними заключается въ томъ, что въ одномъ случаѣ устройство власти соотвѣтствуетъ общему благу, и установляются правила, которыя трудно преступить, а въ другомъ случаѣ то и другое упускается изъ виду. Безразсудно давать произвольную власть одному лицу и его наслѣдникамъ, когда они вовсе не обязаны подчиняться издаваемымъ ими законамъ [2]).

Рядомъ съ этимъ однако у Сиднея являются воззрѣнія совершенно иного рода. Фильмеръ утверждалъ, что монархъ, какъ носитель верховной власти, выше всякаго принудительнаго закона; Сидней возражаетъ, что еслибы обязательность закона зависѣла только отъ силы, вынуждающей исполненіе, то земныя правительства заслуживали бы названіе великихъ разбоевъ. Надобно было бы, отринувъ всякій разумъ и всякую правду, слѣдовать за тѣмъ, кто даетъ высшую награду или налагаетъ высшее наказаніе. Но въ дѣйствительности, совѣсть связывается только внутреннею силою закона, его сообразностью съ вѣчными началами разума и истины, изъ которыхъ вытекаетъ правда. Что̀ несправедливо, то не есть законъ, а что̀ не законъ, тому не слѣдуетъ повиноваться. Поэтому монархъ самъ связанъ естественнымъ закономъ, и если онъ отклоняется

---

[1]) Disc. ch. III, sect. 21.
[2]) Ibid. ch. III, sect. 45.

отъ его предписаній, онъ подпадаетъ подъ дѣйствіе закона принудительнаго, охраняющаго естественный законъ; въ такомъ случаѣ, онъ можетъ быть низложенъ и наказанъ. Въ силу естественнаго закона, князь обязанъ оберегать жизнь, свободу и имущество гражданъ, ибо это цѣль, для которой установляется правительство; но такъ какъ отдѣльное лице можетъ не совладать съ своею задачею или уклоняться отъ своихъ обязанностей, то въ каждомъ государствѣ должна быть власть, вынуждающая исполненіе и пресѣкающая злоупотребленія [1]).

Трудно согласить эти понятія объ естественномъ законѣ съ признаніемъ неизбѣжнаго произвола въ верховной власти. Сидней, изъ полемическихъ цѣлей, заимствовалъ здѣсь цѣликомъ теорію Цицерона и другихъ и смѣшалъ ее съ своимъ ученіемъ о народной власти, не позаботясь о приведеніи того и другаго къ общимъ началамъ. И это не единственное противорѣчіе, которое у него встрѣчается. Собственныя его демократическія начала не согласны съ дальнѣйшими его выводами. Такъ, изъ требованія, чтобы люди подчинялись единственно тому закону, на который они сами дали свое согласіе, изъ неотъемлемаго права народа смѣнять неугодныхъ ему правителей, прямо вытекаетъ, что единственный правомѣрный образъ правленія есть чистая демократія. Это и признавалъ въ послѣдствіи Руссо, который, отправляясь отъ требованій личной свободы, ограничивалъ самую народную власть условіями первоначальнаго договора, заключеннаго между отдѣльными лицами. Но Сидней, полагая въ основаніе своей теоріи власть, принадлежащую цѣлому обществу, долженъ былъ признать за народомъ право установлять тотъ образъ правленія какой ему заблагоразсудится, а это можетъ вести къ устраненію демократіи. Поэтому, въ противорѣчіе съ собственными положеніями, Сидней признаетъ законность чистой монархіи и ставитъ ее въ числѣ правильныхъ политическихъ формъ [2]). Мало того: онъ самъ наилучшимъ правленіемъ считаетъ смѣшанное изъ трехъ: изъ монархіи, аристократіи и демократіи. Онъ сознается даже, что учрежденія, въ которыхъ преобладаетъ демократія, хуже тѣхъ, гдѣ перевѣсъ склоняется на сторону ари-

---

[1]) Disc. ch. III, sect. 11.

[2]) Disc. ch. I, sect. 10; ch. III, sect. 21: All nations give what form they please to their government, and 'tis as lawful for us to call him king, who has a limited authority amongst us, as for the Medes or Arabs to give the same name to one, who is more absolute.

стократіи. Поэтому, говоритъ онъ, лучшіе и мудрѣйшіе мужи древности всегда стояли за послѣднюю [1]).

Впрочемъ, Сидней не входитъ въ разсмотрѣніе выгодъ и устройства каждаго образа правленія въ отдѣльности. Опровергая Фильмера, онъ довольствуется сравненіемъ свободныхъ политическихъ формъ съ несвободными. Фильмеръ доказывалъ, что порядокъ, постоянство и добродѣтель находятся только въ монархіяхъ; Сидней, напротивъ, утверждаетъ, что всѣ эти качества проистекаютъ единственно изъ свободы. Порядокъ состоитъ въ томъ, чтобы каждый былъ поставленъ на свое мѣсто, а это возможно только при свободѣ, ибо здѣсь правленіе вручается лучшимъ и достойнѣйшимъ людямъ, между тѣмъ какъ въ монархіи верховный санъ предоставляется случайности рожденія, а потому можетъ попасть въ руки женщинъ, дѣтей или слабоумныхъ. По той же причинѣ, въ монархіи не можетъ быть постоянства въ рѣшеніяхъ, которое бываетъ только тамъ, гдѣ есть мудрость и добродѣтель. Исторія всѣхъ абсолютныхъ монархій показываетъ, какимъ онѣ подвергались колебаніямъ вслѣдствіе измѣнчивой воли правителей. Пока Римляне наслаждались свободою, они блистали славою, добродѣтелью и могуществомъ; когда же у нихъ утвердилось единовластіе, государство стало неудержимо клониться къ упадку. Фильмеръ утверждалъ, что развратъ и продажность свойственны особенно республикамъ; Сидней, напротивъ, ссылается на то, что народное правленіе держится единственно добродѣтелью, а потому для народа выгодно ее поддерживать, тогда какъ власть монарха требуетъ униженія подданныхъ, слѣдовательно, способствуетъ развитію всѣхъ дурныхъ наклонностей человѣка. Въ республикѣ, всѣ заботятся объ общемъ благѣ, ибо всѣ участвуютъ въ рѣшеніи общихъ дѣлъ; въ монархіи господствуютъ частные интересы, интриги и раболѣпство. Наконецъ, говоритъ Сидней, всякое правленіе, какова бы ни была его форма, заслуживаетъ похвалу или порицаніе, смотря по тому, хорошо или дурно оно устроено для войны, ибо защита государства требуетъ прежде всего силы, и дѣйствіе самаго закона зависитъ отъ охраняющей его силы. Но въ этомъ отношеніи народное правленіе имѣетъ огромное преимущество передъ монархическимъ: съ одной стороны, оно способствуетъ увеличенію числа, силы и храбрости народа, изъ котораго исходитъ войско; съ другой стороны, верховный военачальникъ опредѣляется

[1]) Disc. ch. I, sect. 10; chap. II, sect. 16.

здѣсь мудростью выбора, а не случайностью рожденія. Сидней старается даже доказать, что демократія менѣе подвержена внутреннимъ распрямъ, нежели монархія, хотя во всякомъ случаѣ внутреннія междоусобія, какъ бы они ни были ужасны, не составляютъ еще для народа высшаго зла. Гораздо хуже, когда народъ доводится до такой степени слабости и униженія, что ему не остается уже ни силы, ни храбрости для какого бы то ни было предпріятія, когда ему нечего болѣе защищать, и названіе мира получаетъ пустыня; а таковы именно плоды деспотизма [1]).

Изъ всего сказаннаго очевидно, что Сидней не привелъ въ надлежащую ясность своихъ понятій о требованіяхъ свободы и о народной власти. Это происходило главнымъ образомъ отъ недостатка общаго всѣмъ демократическимъ писателямъ того времени. Ни одинъ изъ нихъ не изслѣдовалъ собственно началъ естественнаго права. Возражая защитникамъ монархіи, они опровергали болѣе послѣдствія, нежели основанія ихъ ученія. Самый систематическій изъ нихъ, Гаррингтонъ, ограничился начертаніемъ наилучшаго, по его мнѣнію, государственнаго устройства, прямо объявляя, что въ философскихъ своихъ взглядахъ онъ согласенъ съ началами Гоббеса. Между тѣмъ, отправляясь отъ теоріи общежитія, можно было только доказывать, что народу выгоднѣе оставлять верховную власть за собою, нежели переносить ее на отдѣльныя лица, но нельзя было объявлять подобное перенесеніе незаконнымъ. Въ сущности, всѣ возраженія демократовъ противъ правомѣрности монархическаго правленія ограничивались тѣмъ, что добровольное подчиненіе народа единому лицу должно считаться безумнымъ и постыднымъ дѣйствіемъ. Но это— эпитетъ, а не доказательство. Изъ теоріи общежитія точно также вытекаетъ возможность монархическаго правленія, какъ демократическаго и смѣшаннаго, ибо всѣ они равно способны охранять порядокъ въ обществѣ, и монархія нерѣдко лучше, нежели демократія. Признавая смѣшанное правленіе совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ, демократы этимъ опровергали свои собственныя положенія. Нельзя не сказать, что Гоббесъ стоялъ на гораздо болѣе твердой почвѣ. При всей односторонности своихъ выводовъ, онъ былъ истинный философъ, который умѣлъ сводить свои понятія въ систему.

Обработка естественнаго права на основаніи начала свободы была, слѣдовательно, такою задачею, которая предстояла еще впереди. Однако

[1]) Disc. ch. II, sect. 11—28.

демократическое направленіе англійскихъ писателей XVII-го вѣка не осталось безъ слѣдовъ. Какъ въ жизни первая революція положила основаніе либеральнымъ учрежденіямъ Англіи, такъ воззрѣнія демократическихъ публицистовъ послужили матеріаломъ для послѣдующей, болѣе систематической обработки либеральныхъ ученій. Въ концѣ XVII-го вѣка Локкъ, усвоивая себѣ тѣже начала, возвелъ ихъ въ цѣльную, глубоко обдуманную, хотя и одностороннюю теорію естественнаго права. Чрезъ это онъ сдѣлался настоящимъ основателемъ индивидуальной школы.

4. Кумберландъ.

Возраженія демократовъ противъ Гоббеса касались, какъ мы видѣли, только послѣдствій, а не философскихъ основаній его ученія. Гораздо глубже была критика со стороны легитимистовъ, которые хотѣли утвердить монархическую власть не на одной только силѣ, а на прочномъ основаніи закона. Попытка Фильмера была неудачна. Съ большею основательностью принялся за эту задачу англійскій епископъ Ричардъ Кумберландъ, въ сочиненіи *О Законахъ природы* (De legibus naturæ, 1672 [1]).

Кумберландъ старается опровергнуть ученіе Гоббеса въ самыхъ его основахъ, указывая на односторонность его системы, которая въ заботахъ о единствѣ власти совершенно упускала изъ виду нравственную сторону общежитія. Разсматривая человѣка въ естественномъ состояніи, говоритъ Кумберландъ, Гоббесъ съ необыкновенною проницательностью изыскиваетъ всѣ причины зла, но окончательно слѣпъ ко всему, что ведетъ къ добру, хотя послѣднее столь же ясно, какъ и первое [2]). Поэтому онъ представляетъ человѣческую природу въ совершенно превратномъ видѣ. Несправедливо, что человѣкъ отъ природы имѣетъ одни самолюбивыя влеченія: главное свойство человѣка есть разумъ; неразумныя же влеченія скорѣе являются искаженіемъ его естества [3]). Гоббесъ въ этомъ отношеніи ставитъ человѣка ниже животныхъ, ибо даже животныя одной породы имѣютъ естественное стремленіе другъ къ другу. У чело-

---

[1]) Я цитую англійское изданіе: Cumberland, a Treatise on the laws of nature. Lond. 1727.

[2]) Ch. I, § 16.

[3]) Ch. III, § 4.

вѣка къ этому присоединяется разумъ, который указываетъ ему на общеніе съ другими, какъ на единственное средство къ достиженію собственнаго счастія; онъ имѣетъ и понятіе о законѣ; онъ различаетъ добро и зло, правду и неправду; у него, наконецъ, есть языкъ, лучшее средство къ общенію съ себѣ подобными [1]). Гоббесъ самыя самолюбивыя стремленія ограничиваетъ слишкомъ тѣсными предѣлами, сохраненіемъ жизни и членовъ; между тѣмъ, у человѣка есть и другія цѣли: онъ ищетъ совершенствованія, какъ тѣла, такъ и въ особенности души, а это опять достигается только общеніемъ съ другими [2]). Исказивъ такимъ образомъ природу человѣка, Гоббесъ предоставляетъ каждому отдѣльному лицу всѣ возможныя средства для достиженія своихъ частныхъ цѣлей; онъ утверждаетъ, что по природѣ всякій имѣетъ право на все. Но это опять совершенно произвольное положеніе. Право не есть власть дѣлать все что угодно. По собственному опредѣленію Гоббеса, оно состоитъ въ свободѣ дѣйствовать сообразно съ повелѣніями разума, а разумъ показываетъ человѣку, что другіе имѣютъ такія же права, какъ онъ самъ, и что только уважая права другихъ, онъ можетъ достигнуть собственнаго счастія. Поэтому посягательство на чужое право есть такое же оскорбленіе въ естественномъ состояніи, какъ и въ гражданскомъ. Требованія разума у Гоббеса противорѣчатъ другъ другу: съ одной стороны, онъ даетъ человѣку право на все, съ другой стороны, тотъ же разумъ показываетъ человѣку, что подобное право ведетъ къ собственной его гибели, и что поэтому надобно отъ него отказаться. Но если послѣднее справедливо, то первое несообразно съ разумомъ [3]). Самъ Гоббесъ признаетъ естественные законы, которые ведутъ къ образованію обществъ; онъ соглашается даже, что въ состояніи природы они связываютъ совѣсть, но не считаетъ ихъ обязательными, потому что они не имѣютъ характера предписанія со стороны высшаго и не сопровождаются наградами и наказаніями. Между тѣмъ, разумъ указываетъ намъ на эти законы, какъ на установленія верховнаго правителя, Бога, который съ исполненіемъ ихъ соединилъ награду, именно счастіе, а съ неисполненіемъ наказаніе—несчастіе. Кромѣ того, наказаніе и въ естественномъ состояніи можетъ послѣдовать со стороны людей, кото-

---

[1]) Cb. II, § 22.
[2]) Cb. I, § 29.
[3]) Cb. I, § 27; cb. II, § 8.

рыхъ права нарушаются [1]). Недостатокъ же безопасности не мѣшаетъ соблюдать по возможности эти законы, ибо полной безопасности нѣтъ и въ государствѣ, а къ естественномъ состояніи безопасности тѣмъ больше, чѣмъ болѣе люди держатся естественнаго закона [2]).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ, какое воображаетъ себѣ Гоббесъ, ничто иное, какъ вымыселъ. Разсматривая естественныя влеченія человѣка, мы видимъ, напротивъ, что они болѣе склоняютъ его къ миру, нежели къ войнѣ. Еще сильнѣе дѣйствуетъ въ этомъ смыслѣ разумъ, направляющій влеченія. Еслибы люди были созданы такъ, какъ утверждаетъ Гоббесъ, то есть, на подобіе дикаго звѣря, жаждущаго крови ближнихъ, то самое происхожденіе обществъ было бы невозможно. Ибо какимъ образомъ могутъ соединиться естественные враги? Какъ могутъ люди передать свои права кому бы то ни было, если они никому не довѣряютъ? Взаимный страхъ не можетъ служить общественною связью. Надобно, чтобы образованію обществъ предшествовали въ самомъ человѣкѣ доброжелательныя наклонности, и чтобъ эти наклонности были сильнѣе самолюбивыхъ влеченій и взаимной боязни. Самое существованіе гражданскаго общества непрочно при такихъ основахъ. Гоббесъ думаетъ связать людей взаимными условіями и обязательствами; но если большинство граждан, слѣдуя самолюбивымъ влеченіямъ, не хочетъ соблюдать этихъ обязательствъ, то какая сила можетъ ихъ къ тому принудить [3])? Право человѣка дѣлать все, что онъ считаетъ нужнымъ для самосохраненія, Гоббесъ распространяетъ на самое гражданское состояніе, вслѣдствіе чего онъ признаетъ даже за подданными право соединяться противъ верховной власти, а это — оправданіе революцій. Такое ученіе тѣмъ опаснѣе, что въ государствѣ, какимъ его представляетъ Гоббесъ, поводовъ къ возстанію всегда будетъ много; ибо онъ дѣлаетъ князей предметомъ всеобщей ненависти, а между тѣмъ не даетъ имъ надлежащей силы для дѣйствія. Князья, по этой теоріи, стоятъ выше всякихъ законовъ и всякихъ обязательствъ относительно подданныхъ; они въ правѣ дѣлать все, что имъ угодно. Но такая произвольная власть ведетъ лишь къ тому, что каждый будетъ видѣть въ князѣ врага, отъ котораго онъ можетъ ожи

[1]) Ch. I, § 26.
[2]) Ch. I, § 33; ch. V, § 50, 51.
[3]) Ch. V, § 56.

дать гибели. Въ дѣйствительности, князья установлены для блага народнаго и связаны естественными законами, которые они обязаны соблюдать. Съ другой стороны, Гоббесъ ограничиваетъ обязанности подданныхъ чисто страдательнымъ повиновеніемъ: каждый, вступая въ общество, отрекается отъ своего права на все и обязывается не препятствовать дѣйствіямъ правителя. Это слишкомъ тѣсныя границы общественной власти. Наконецъ, выводя право изъ силы, Гоббесъ ставитъ на одну доску законныя правительства и незаконныя. Такимъ образомъ, дѣлая видъ, съ одной стороны, что онъ вручаетъ дары князьямъ, онъ, съ другой, измѣннически вонзаетъ ножъ въ ихъ сердце [1]). Ко всему этому надобно прибавить, что Гоббесъ уничтожаетъ всякое международное право, объявляя государства вѣчными и естественными врагами. При такомъ воззрѣніи, внѣшнія сношенія становятся невозможными [2]).

Въ противоположность Гоббесу, Кумберландъ доказываетъ, что первоначальный естественный законъ, которымъ руководится человѣкъ, состоитъ не въ стремленіи къ самосохраненію, а во всеобщемъ доброжелательствѣ, отъ котораго зависитъ и личное самосохраненіе. Человѣкъ, по его теоріи, и въ естественномъ состояніи не остается одинокимъ существомъ, которое имѣетъ въ виду только себя; онъ самою природою поставленъ въ общую связь съ цѣлымъ мірозданіемъ и особенно съ системою разумныхъ существъ. Это — союзъ гораздо болѣе обширный, нежели общества гражданскія. Верховный правитель его — Богъ, источникъ естественнаго закона. Онъ направляетъ дѣйствія членовъ этого общества и указываетъ имъ путемъ разума на верховное правило, что сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго. Отсюда стремленіе къ общему благу, какъ высшій законъ для всякаго разумнаго существа.

Въ выводѣ этого закона, говоритъ Кумберландъ, можно идти двоякимъ путемъ: отъ слѣдствія къ причинѣ или отъ причины къ слѣдствію. Первый есть путь опытный, второй—философскій. Кумберландъ избираетъ послѣдній, ибо сужденія разума тогда только представляются намъ настоящими законами, обязательными для человѣка, когда мы восходимъ къ первоначальной ихъ причинѣ, къ Богу, и усматриваемъ въ нихъ предписанія высшаго правителя. Однако, такъ какъ мы воли Божьей непосредственно не знаемъ, то мы должны отправляться отъ

---

[1]) Ch. IX, Coroll.
[2]) Ch. V, § 54, 55.

его дѣйствій: изъ созданной имъ природы человѣка и изъ указаній вложеннаго въ насъ разума мы можемъ вывести заключеніе о самой божественной волѣ [1]). Здѣсь очевиденъ логическій кругъ, въ который неизбѣжно впадаютъ всѣ производящіе естественный законъ изъ воли Божьей. Мы еще не разъ увидимъ это въ послѣдствіи.

Въ изслѣдованіи же природы человѣка Кумберландъ, подобно Гоббесу и другимъ современникамъ, принимаетъ за образецъ математику. Ссылаясь на математическія теоремы, онъ говоритъ: «я счелъ нужнымъ слѣдовать той же методѣ, то есть, указать нѣкоторыя очевидныя начала касательно естественныхъ послѣдствій, частей и отношеній всеобщаго доброжелательства, не утверждая, что такое доброжелательство существуетъ, но будучи однако увѣренъ, что такъ какъ оно возможно, то изъ него можно вывести многія послѣдствія, которыя способны направлять насъ въ нашей нравственной дѣятельности; а это именно то, что дѣлаютъ теоремы въ возможномъ построеніи проблемъ» [2]). Но математики, продолжаетъ Кумберландъ, совершенно устраняютъ изъ своихъ изслѣдованій разсмотрѣніе цѣлей. По методѣ Декарта, для геометрическихъ вычисленій достаточно сочетаніе и раздѣленіе различныхъ линій. Тоже самое можно сдѣлать и въ нравственности, изслѣдуя пропорціи различныхъ человѣческихъ силъ, которыя содѣйствуютъ достиженію общаго блага [3]). Поэтому здѣсь, какъ въ физикѣ, слѣдуетъ замѣнить категоріи цѣли и средствъ категоріями причины и слѣдствія. Этимъ способомъ, нравственные вопросы становятся способными къ доказательствамъ, ибо какъ въ физикѣ, посредствомъ геометрической методы, всѣ явленія тѣлъ выводятся изъ движущихъ силъ, такъ и въ области человѣческихъ дѣйствій, слѣдуя той же методѣ, можно изъ необходимаго отношенія терминовъ вывести совершеннѣйшія доказательства на счетъ причинъ, ведущихъ къ сохраненію или разрушенію человѣческой жизни, свободы и имущества [4]).

Такимъ образомъ, все здѣсь приводится къ причинѣ производящей и къ самосохраненію. Нечего говорить, что для вывода нравственныхъ понятій эти начала совершенно недостаточны. Въ нравственной области невозможно устранить категорію цѣли, ибо человѣческія дѣйствія пред-

---

[1]) Introd. § 1, 4, 6.
[2]) Ch. I, § 8.
[3]) Ch. I. § 9.
[4]) Ch. V, § 4.

принимаются именно въ виду цѣли, и нравственная цѣль ставится, какъ требованіе, которое нерѣдко идетъ совершенно наперекоръ физическимъ послѣдствіямъ, вытекающимъ изъ человѣческихъ поступковъ. Нравственность не механика, которая можетъ быть подвергнута математическому вычисленію. Ясно, что не смотря на свои возраженія противъ Гоббеса, Кумберландъ въ сущности стоитъ съ нимъ на одинакой почвѣ. Посмотримъ теперь, какъ онъ исполняетъ свою задачу.

Причины человѣческихъ дѣйствій, говоритъ Кумберландъ, суть силы разума и тѣла. Разумъ направляетъ волю и указываетъ ей законъ; но самъ онъ руководится тѣми впечатлѣніями, которыя онъ получаетъ отъ предметовъ. Дѣйствіе же предметовъ на человѣка зависитъ отъ цѣлой системы тѣлесныхъ движеній, исходящихъ отъ первоначальнаго двигателя—Бога. Посредствомъ этихъ движеній, Богъ изображаетъ въ нашемъ разумѣ различныя представленія и побуждаетъ насъ соединять эти представленія въ общія сужденія. Поэтому, заключенія праваго разума на счетъ природы вещей должны разсматриваться, какъ происходящія отъ самого Создателя [1]). Не трудно замѣтить, что это таже самая механическая теорія познанія, которую мы видѣли у Гоббеса.

Вѣрный своей теоріи, Кумберландъ начинаетъ изслѣдованіе человѣческаго естества съ разсмотренія природы вещей вообще. Ибо, говоритъ онъ, чтобы знать, что̀ полезно и что̀ вредно человѣку, необходимо распознать причины его сохраняющія и разрушающія. Дабы человѣкъ могъ знать, что̀ онъ долженъ дѣлать, ему нужно знать, каковы могутъ быть послѣдствія его дѣйствій для окружающаго его міра. Однимъ словомъ, изслѣдовать естество человѣка можно только разсматривая его въ связи со всею природою, которой онъ составляетъ часть [2]).

Познаніе природы вещей вообще учитъ насъ, 1) что есть вещи, которыя составляютъ для насъ добро; 2) что есть добро общее многимъ существамъ; 3) что изъ благъ, которыми мы пользуемся, одни больше, другія меньше; 4) что нѣкоторыя изъ нихъ въ нашей волѣ, а другія нѣтъ [3]).

Всѣ означенныя понятія выводятся двоякимъ путемъ: смутно—изъ опыта, и ясно—путемъ философскимъ. Ежедневный опытъ убѣждаетъ

[1]) Introd.
[2]) Ch. I, § 2.
[3]) Ch. I, § 13.

насъ, что есть много вещей, которыя содѣйствуютъ сохраненію и удобству жизни. Таковы одежда, пища, жилище; сюда же принадлежитъ и взаимная помощь людей. Опытъ убѣждаетъ насъ также, изъ очевиднаго сходства людей между собою, что это блага общія всѣмъ; наконецъ, изъ него же мы узнаемъ, что нѣтъ лучшаго огражденія и украшенія жизни, какъ доброжелательство другихъ [1]). Съ другой стороны, философское размышленіе ведетъ насъ къ познанію причинъ сохраненія и разрушенія вещей. Первыя мы называемъ добромъ, вторыя зломъ. Въ приложеніи къ человѣку, естественнымъ добромъ называется все что необходимо ведетъ къ сохраненію и улучшенію его жизни [2]). Этимъ естественное добро отличается отъ нравственнаго, которое состоитъ въ сообразности дѣйствій разумныхъ существъ съ общимъ закономъ. Но такъ какъ законъ всегда имѣетъ въ виду какое-нибудь естественное благо, общее всѣмъ, то понятіе о нравственномъ добрѣ окончательно сводится къ добру естественному. Отсюда можно видѣть, какъ несправедливо мнѣніе Гоббеса, который добромъ считаетъ то, что составляетъ для каждаго предметъ желаній. Въ дѣйствительности, вещь не потому считается добромъ, что человѣкъ ее желаетъ, но она желательна, потому что она добро, то есть, что она сохраняетъ природу человѣка [3]). Изъ этого ясно также, что понятія о добрѣ и злѣ необходимы и неизмѣнны, ибо вещи производятся, сохраняются и разрушаются посредствомъ извѣстныхъ движеній, а движенія зависятъ отъ своихъ причинъ въ силу необходимыхъ геометрическихъ теоремъ; поэтому, если теоремы справедливы, то и дѣйствія естественнаго добра совершенно непреложны [4]).

И здѣсь опять мы можемъ замѣтить, что у Кумберланда, также какъ у Гоббеса, всѣ нравственныя понятія приводятся къ сохраненію природы и къ механическимъ движеніямъ. Въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, Кумберландъ ссылается даже на гипотезу Декарта, который разсматривалъ вселенную, какъ машину, въ которой всѣ измѣненія происходятъ въ силу законовъ движенія [5]). Но въ отличіе отъ Гоббеса, Кумберландъ не ограничиваетъ своей теоріи самосохраненіемъ единичнаго существа. Онъ прямо возвышается къ общей системѣ движеній, въ которой цѣлое

---

[1]) Ch. I, § 14.
[2]) Ch. I, § 17, 18.
[3]) Ch. III, § 1, 2.
[4]) Ch. I, § 20.
[5]) Ch. I, § 25.

сохраняется совокупнымъ дѣйствіемъ частей и наоборотъ, сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго. Природа, говоритъ онъ, у всѣхъ людей одна; поэтому и понятія о естественномъ добрѣ, то есть, о причинахъ, сохраняющихъ природу, одинаково прилагаются ко всѣмъ. Кромѣ того, какъ движенія тѣлесныхъ частицъ распространяются на сосѣднія тѣла, такъ и дѣйствія человѣка могутъ имѣть послѣдствія не только для него самого, но и для другихъ. Не смотря на ограниченность своихъ силъ, человѣкъ можетъ дѣлать добро другимъ. Отсюда естественнымъ путемъ возникаетъ въ разумѣ понятіе объ общемъ благѣ, которое производится дѣйствіемъ многихъ силъ. Отсюда и необходимое заключеніе, что величайшее благо есть благо цѣлаго, въ которомъ содержится благо частей [1]).

Съ другой стороны, такъ какъ тѣла, которыя производятъ движенія, а потому и принадлежащія имъ силы ограничены, то мы заключаемъ, что есть вещи, которыя находятся, и другія, которыя не находятся въ нашей власти. Изъ этого мы выводимъ: 1) что то, чего мы не въ состояніи сами для себя сдѣлать, можетъ быть выполнено дѣйствіями другихъ, а такъ какъ вслѣдствіе той же ограниченности нашихъ силъ, мы не можемъ вынудить содѣйствіе, то остается искать доброжелательства другихъ посредствомъ обмѣна услугъ; 2) для того, чтобы пріобрѣтенная вещь была полезна извѣстному лицу, необходимо, при ограниченности нашихъ силъ и средствъ, чтобы самое употребленіе ея было ограничено въ пользу этого лица. Отсюда раздѣленіе вещей, составляющее начало собственности. Это раздѣленіе требуется общимъ благомъ, отъ котораго частное право заимствуетъ всю свою силу. Только вслѣдствіе этого, каждый получаетъ право называть извѣстныя вещи своими [2]).

Изъ всѣхъ этихъ понятій, которыя необходимымъ образомъ напечатлѣваются въ умѣ человѣка, мы можемъ вывести тѣ правила, которыми человѣкъ долженъ руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ. Надобно 1) воздерживаться отъ нанесенія другому вреда, въ его лицѣ или имуществѣ; 2) надобно всѣми силами содѣйствовать достиженію высшей цѣли—общаго блага [3]). Эти правила могутъ быть формулированы въ видѣ общаго закона, что сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣла-

[1]) Ch. I, § 19. 20, 33.
[2]) Ch. I, § 21—23.
[3]) Ch. I, § 24.

го, или что благо частей заключается въ благѣ цѣлаго, положеніе, имѣющее такую же достовѣрность, какъ математическія аксіомы [1]).

Этотъ законъ, выведенный изъ разсмотрѣнія общей системы вселенной и взаимнаго отношенія ея частей, открывается еще яснѣе изъ природы человѣка въ отдѣльности. Человѣкъ есть животное, одаренное разумомъ. Онъ состоитъ изъ души и тѣла. Если мы взглянемъ на основныя свойства этихъ обѣихъ составныхъ его частей, мы убѣдимся, что сама природа дѣлаетъ его существомъ общежительнымъ. Разумъ есть способность обобщенія: онъ даетъ человѣку общія понятія и общія правила для практической жизни, онъ внушаетъ ему и мысль о порядкѣ, указывая на связь его со всею вселенною и съ Богомъ, какъ верховнымъ правителемъ міра. Разумъ установляетъ связь между всѣми разумными существами, ибо онъ одинъ у всѣхъ, и всякій, кто руководится имъ, необходимо приходитъ къ соглашенію со всѣми, кто слѣдуетъ тому же началу. Эта связь открывается ближайшимъ образомъ въ общеніи языка, который служитъ выраженіемъ разумной мысли. Съ другой стороны, самое тѣло человѣка предназначаетъ его къ общежитію. Какъ тѣло вообще, оно находится въ связи со всѣми тѣлами и въ особенности съ человѣческими, имѣющими ближайшее дѣйствіе другъ на друга. Какъ животное тѣло, оно имѣетъ общее всѣмъ животнымъ стремленіе къ себѣ подобнымъ и къ половому соединенію. У человѣка, эти естественныя влеченія существуютъ еще въ большей степени, нежели у другихъ животныхъ, ибо онъ болѣе нуждается въ чужой помощи. Наконецъ, свойственное собственно человѣку строеніе тѣла, способствующее развитію разума и воли, указываетъ на то, что природа его состоитъ въ общеніи съ другими, а потому въ доброжелательствѣ къ другимъ [2]).

Такимъ образомъ, силою вещей, въ разумѣ образуются практическія сужденія на счетъ того, что составляетъ для человѣка добро, а такъ какъ разумъ направляетъ волю, то практическое сужденіе становится практическимъ предписаніемъ. Практическое же предписаніе разума есть законъ разумной природы или естественный законъ въ приложеніи къ человѣку [3]).

И такъ, естественный законъ можетъ быть опредѣленъ слѣдующимъ

---

[1]) Ch. I, § 33.
[2]) Ch. II.
[3]) Ch. IV.

образомъ: «естественный законъ есть предложеніе, выведенное изъ наблюденія или начертанное въ разумѣ съ достаточною ясностью, природою вещей, по волѣ первой Причины, указывающее то возможное дѣйствіе разумнаго существа, которое главнымъ образомъ способствуетъ общему благу, чѣмъ единственно достигается и счастіе отдѣльныхъ лицъ» [1]).

Что этотъ законъ исходитъ отъ Бога, ясно изъ того, что Богъ—первоначальная причина истинъ, начертанныхъ въ нашемъ разумѣ. Всякое правило жизни, которое представляется намъ необходимымъ, должно поэтому считаться выраженіемъ воли Божьей, обязательной для его тварей. Къ тому же заключенію приводитъ насъ и самое понятіе о Богѣ, какъ Создателѣ. Онъ сотворилъ вещи; Онъ далъ имъ силы, а потому Онъ несомнѣнно хочетъ и ихъ сохраненія и притомъ въ совокупности. Слѣдовательно, сужденія праваго разума на счетъ того, что ведетъ къ сохраненію совокупности тварей и въ умноженію ихъ силъ, должны считаться выраженіемъ воли Божьей [2]). Съ другой стороны, мы можемъ познавать волю Божью изъ ея послѣдствій, именно, изъ тѣхъ наградъ и наказаній, которыми сопровождается дѣйствіе естественнаго закона. Исполненіе закона приноситъ человѣку счастіе, неисполненіе несчастіе. Въ этомъ заключается санкція закона. Кумберландъ старается подробно доказать это положеніе, считая его главнымъ предметомъ спора [3]). И точно, первые доводы на счетъ воли Божьей въ сущности приводятся къ последнему, ибо, если мы можемъ заключить a priori, что Богъ, создавшій вещи, хочетъ ихъ сохраненія, то мы не можемъ знать, какія именно дѣйствія ведутъ въ сохраненію тварей, иначе какъ разсматривая послѣдствія этихъ дѣйствій и вліяніе ихъ на судьбу человѣка. Все, слѣдовательно, сводится къ тому, что исполненіе естественнаго закона приноситъ человѣку счастіе, а неисполненіе несчастіе, а потому первое Богомъ предписывается, а второе запрещается.

Доказательства, которыя Кумберландъ приводитъ въ пользу этого положенія, состоятъ въ слѣдующемъ: существенное счастіе человѣка, говоритъ онъ, заключается въ высшемъ развитіи его силъ и способностей; а оно достигается именно стремленіемъ въ высшей цѣли—къ общему

[1]) Ch. V. § 1.
[2]) Ch. V, § 1, 19—21.
[3]) Ch. V, § 12, 22.

благу. Это одно даетъ намъ и внутреннюю гармонію и спокойствіе души; отсюда радость при совершеніи добрыхъ дѣлъ. Наконецъ, этимъ вызывается доброжелательство со стороны Бога и ближнихъ, вслѣдствіе чего человѣкъ пріобрѣтаетъ многія внѣшнія блага, которыхъ бы онъ безъ того не имѣлъ. Наоборотъ, дѣйствія противныя общему благу, возбуждая столкновенія между людьми, препятствуютъ развитію ихъ способностей, разрушаютъ душевную гармонію, влекутъ за собою угрызенія совѣсти и страхъ наказанія, наконецъ, лишаютъ человѣка тѣхъ благъ, которыя бы онъ могъ получить отъ доброй воли другихъ. Въ этомъ состоитъ человѣческое несчастіе [1]). Имѣя такую санкцію, естественный законъ носитъ на себѣ всѣ признаки истиннаго закона: онъ представляется намъ, какъ практическое предписаніе, исходящее отъ верховнаго законодателя, Бога, и сопровождаемое наградами и наказаніями. Обязательная сила его основана на томъ, что въ немъ выражается воля Божія, которая, установляя награды за его исполненіе и наказанія за неисполненіе, тѣмъ самымъ объявляетъ этотъ законъ необходимымъ для человѣка [2]).

Противъ этого возражаютъ, что счастіе и несчастіе не всегда соединены съ добрыми и злыми дѣлами, а потому эта санкція слишкомъ неопредѣленна. Кумберландъ отвѣчаетъ, что хотя злыя дѣла иногда избѣгаютъ внѣшняго наказанія, однако всегда есть наказаніе внутреннее, состоящее въ угрызеніяхъ совѣсти и въ страхѣ возмездія. Нарушающій естественный законъ никогда не можетъ считать себя безопаснымъ. Притомъ, такъ какъ всякое злое дѣло непремѣнно должно быть наказано, то необходимо предположить, что Богъ, если не въ настоящей жизни, то въ будущей, воздастъ каждому по его заслугамъ, и что такимъ образомъ зло не ускользнетъ отъ возмездія [3]). Тоже самое можно сказать и о наградахъ. Добродѣтель сама себя награждаетъ тѣмъ внутреннимъ совершенствомъ и счастіемъ, которыя за нею слѣдуютъ, и это служитъ уже достаточнымъ указаніемъ воли Божьей; но разумъ указываетъ намъ и на дальнѣйшую награду, въ томъ блаженствѣ, которое ожидаетъ праведныхъ въ будущей жизни [4]). Кумберландъ признаетъ впрочемъ, что для христіанъ, въ виду гоненій, которымъ они подвергаются за вѣру,

---

[1]) Ch. V, § 12—19.
[2]) Ch. V, § 27.
[3]) Ch. V, § 19, 36—39.
[4]) Ch. V, § 19, 41, 42.

нужно было особое откровеніе на счетъ царствія небеснаго; иначе они были бы несчастнѣйшими изъ людей [1]).

Эти оговорки на счетъ будущей жизни весьма знаменательны. Въ нихъ открывается тотъ логическій кругъ, въ которомъ вращается вся эта аргументанція: съ одной стороны, воля Божія доказывается наградами и наказаніями, сопровождающими тѣ или другія человѣческія дѣйствія; съ другой стороны, неизбѣжность этихъ наградъ и наказаній доказывается тѣмъ, что такова должна быть воля Божія. Послѣднее предположеніе являлось необходимымъ дополненіемъ теоріи, ибо въ дѣйствительности, счастіе или, по выраженію Кумберланда, сохраненіе природы человѣка не всегда сопровождаетъ добродѣтель, а несчастіе или разрушеніе природы не всегда служитъ наказаніемъ порока. Но изъ этого именно всего яснѣе открывается недостаточность самой теоріи. Все ученіе Кумберланда основано на предположеніи, что человѣкъ составляетъ часть цѣлой системы, и что отъ блага цѣлаго зависитъ благо частей. Между тѣмъ, эта связь далеко не такая тѣсная, какъ утверждаетъ Кумберландъ. И въ физической природѣ мы видимъ, что сохраненіе одного предмета не всегда зависитъ отъ сохраненія всѣхъ другихъ; часто бываетъ совершенно наоборотъ. Хищныя животныя поддерживаютъ свою жизнь только уничтоженіемъ другихъ. Тоже дѣлаетъ и человѣкъ съ низшими животными. И въ человѣческихъ отношеніяхъ, цѣлое нерѣдко сохраняется только гибелью частей. Такъ, для спасенія отечества умираютъ тысячи людей, и ихъ смерть служитъ къ пользѣ остальныхъ. Притомъ, чѣмъ болѣе расширяется союзъ, тѣмъ менѣе члены его находятся въ зависимости другъ отъ друга. Всеобщая связь человѣчества представляется до такой степени слабою, что ни коимъ образомъ невозможно утверждать, что сохраненіе каждаго лица зависитъ отъ сохраненія всѣхъ. Теорія Кумберланда несомнѣнно имѣетъ свою справедливую сторону: какъ разумное существо, человѣкъ, конечно, вступаетъ въ общую систему разумныхъ существъ, отъ блага которой въ значительной степени зависитъ и личное его счастіе. Но онъ не превращается въ колесо машины, имѣющее значеніе единственно въ цѣломъ. Человѣкъ никогда не перестаетъ быть самостоятельнымъ лицемъ, съ своими особыми цѣлями и стремленіями, которыя могутъ совпадать или не совпадать съ стремленіями другихъ. Личное счастіе далеко не достигается одною дѣятельностью на общую пользу;

[1]) Ch. V, § 43.

напротивъ, здѣсь часто являются противоположныя требованія. Для общаго блага нерѣдко нужно самопожертвованіе. Эта личная сторона человѣческой природы, преувеличенная демократами, была совершенно упущена изъ виду Кумберландомъ. Поэтому его теорія представляется односторонною и не всегда согласною съ дѣйствительностью. Самая система, въ которую входитъ человѣкъ, является у него чисто внѣшнимъ механизмомъ, отношеніемъ дѣйствующихъ другъ на друга силъ, начало менѣе всего приложимое къ общей связи человѣчества. Точно также и законъ, которымъ управляется эта система, представляется, какъ внѣшнее предписаніе верховнаго правителя, объявляющаго свою волю посредствомъ наградъ и наказаній. И здѣсь мы видимъ, что возражая Гоббесу, Кумберландъ въ основныхъ своихъ понятіяхъ сходится съ своимъ противникомъ. Все различіе между ними заключается въ томъ, что Гоббесъ выводилъ право изъ предписанія гражданской власти, Кумберландъ же, представляя себѣ человѣка членомъ болѣе обширнаго общества, понимаетъ естественный законъ, какъ предписаніе Бога, управляющаго человѣчествомъ. Послѣднее мы видѣли впрочемъ и у Гоббеса, который признавалъ царство Божіе, обнимающее всѣхъ людей; но у Гоббеса это понятіе остается безъ примѣненія, и самый естественный законъ, которымъ управляется это царство, окончательно получаетъ свою силу отъ повелѣнія государственной власти. Кумберландъ же положилъ въ основаніе своего ученія то, что у Гоббеса составляетъ второстепенную точку зрѣнія. Через это онъ избѣгнулъ недостатковъ теоріи Гоббеса, но зато, съ своей стороны, впалъ въ ошибки, которыя оказываются въ самыхъ основаніяхъ его ученія и еще болѣе обличаются въ приложеніи его взглядовъ къ различнымъ сторонамъ права.

Мы видѣли уже, какимъ образомъ Кумберландъ изъ естественнаго закона выводитъ необходимость собственности. Такъ какъ одни и тѣже тѣлесные предметы не могутъ вмѣстѣ служить многимъ, то надобно ограничить ихъ употребленіе, раздѣливъ ихъ и предоставивъ каждому свою часть. А такъ какъ таже потребность продолжается постоянно, то владѣніе через это превращается въ полную собственность. Этимъ способомъ, необходимое одному человѣку ограждается отъ нападеній со стороны другихъ; слѣдовательно, сохраняется общій миръ [1]). Такое основаніе собственности совершенно недостаточно. Здѣсь упускается изъ виду самое суще-

---

[1]) Ch. I, § 22, 23; Ch. VII, § 2, 12.

ственное: личная воля и личный трудъ. На этомъ началѣ можно построить развѣ только пользованіе, подчиненное общему благу.

Еще недостаточнѣе приложеніе того же закона къ семейству. И здѣсь, по мнѣнію Кумберланда, общій законъ, требующій разграниченія правъ, ведетъ къ ближайшей связи между родителями и дѣтьми, ибо послѣдніе составляютъ какъ бы часть первыхъ [1]). Слабость этого вывода кидается въ глаза. Отправляясь отъ общей системы разумныхъ существъ, Кумберландъ не въ состояніи былъ понять частные союзы и частныя отношенія, въ которыхъ личныя цѣли и стремленія играютъ главную роль.

Изъ семейной власти Кумберландъ выводитъ и государственную. Отеческая власть, говоритъ онъ, есть первая, установленная самою природою; поэтому она должна служить образцомъ для всѣхъ остальныхъ. Въ первомъ семействѣ заключались и первое государство и первая церковь. Но такъ какъ семейство—союзъ слишкомъ тѣсный и слабый, то люди, для охраненія естественнаго закона и для достиженія общаго счастія, должны были соединиться въ болѣе обширныя общества. Такъ произошло государство, которое есть общество съ верховною властью. Необходимость его доказывается математически тѣмъ, что при всякомъ соединеніи силъ нужно подчиненіе ихъ единой движущей силѣ. Люди познаютъ эту потребность изъ ежедневнаго опыта; притомъ, сама природа дала имъ образецъ въ семейной власти. Цѣль государства есть воздаяніе чести Богу и счастіе людей, то есть, охраненіе закона взаимнаго доброжелательства. Права верховной власти ограничены этими требованіями. Ей не дозволено нарушеніе начала собственности и другихъ естественныхъ законовъ. Однако, если она злоупотребляетъ своимъ правомъ, она не подлежитъ наказанію со стороны подданныхъ. Всякая власть, вообще, можетъ быть сдержана и наказана только высшею властью; но такъ какъ невозможно идти въ безконечность, то необходимо остановиться на какой нибудь власти, которая будетъ первымъ субъектомъ принудительной силы, и которая поэтому сама уже не можетъ подлежать принужденію. Отсюда слѣдуетъ, что цари могутъ быть наказаны только Богомъ; будучи верховными правителями между людьми, они въ Божьемъ государствѣ являются подчиненными [2]). И здѣсь опять выводы тѣже, что

---

[1]) Ch. VII, § 10.
[2]) Ch. IX, Cerell.

у Гоббеса, за исключеніемъ чисто нравственнаго ограниченія власти естественнымъ закономъ.

Что касается до государственнаго устройства, то Кумберландъ оставляетъ этотъ вопросъ въ сторонѣ, считая его второстепеннымъ. Лучшій въ его глазахъ образъ правленія тотъ, который устроенъ по образцу семейной власти; но люди могутъ жить счастливо и подъ другими формами. Вообще, способъ происхожденія различныхъ государствъ и установленія въ нихъ правительства, по мнѣнію Кумберланда, есть дѣло чисто фактическое. Оно зависитъ отъ свободной воли людей, а потому не можетъ быть выведено изъ началъ разума, но доказывается только историческими свидѣтельствами [1]). Въ этомъ опять открывается недостаточность основныхъ началъ всего ученія.

Наконецъ, Кумберландъ, сообразно съ своею теоріею, доказываетъ, что всякое меньшее общество ограничивается въ виду бо̀льшаго. Поэтому государства не должны дѣлать ничего противнаго международному праву и интересамъ человѣчества [2]). Можно было бы ожидать, что Кумберландъ укажетъ на всемірное государство, какъ на единственное разумное устройство человѣческаго общежитія; однако онъ предоставляетъ это добровольному соглашенію. Люди, говоритъ онъ, могли бы, еслибы хотѣли, соединиться въ одинъ политическій союзъ; но въ настоящее время мы этого не видимъ. Достаточно и того, что всѣ государства образуютъ единое общество подъ управленіемъ единаго царя—Бога [3]). Такимъ образомъ, юридическія и политическія начала замѣняются здѣсь чисто нравственною связью. Это ближе подходитъ къ существу международныхъ отношеній, но не согласуется съ теоріею Кумберланда, въ которой право, нравственность и политика не отличаются другъ отъ друга, но все вытекаетъ изъ одного общаго закона, подчиняющаго части цѣлому.

Таково ученіе, которое Кумберландъ противопоставилъ Гоббесу. Между тѣмъ какъ демократы, отстаивая свободу, отвергали монархическую власть въ пользу власти народной, защитники нравственнаго закона подчиняли гражданскую власть верховному правителю міра, Богу, и расширяли государство въ болѣе обширный союзъ, обнимающій всѣхъ людей. Но какъ тѣ, такъ и другіе не выходили изъ предѣловъ теоріи общежи-

---

[1]) Introd. § 26.
[2]) Chap. VI, § 2.
[3]) Chap. VI, § 4.

тія. Мы видѣли, что основныя начала Кумберланда не противорѣчатъ въ сущности воззрѣніямъ Гоббеса. Оба, исходя отъ невозможности самосохраненія въ одиночествѣ, всецѣло подчиняли человѣка обществу. У обоихъ господствуетъ одинакое механическое воззрѣніе на человѣческія отношенія и одинакое смѣшеніе юридическаго закона съ нравственнымъ. Оба понимаютъ законъ не иначе, какъ въ видѣ повелѣнія высшей власти. Но Гоббесъ сосредоточивалъ все въ власти государственной; у него естественный законъ исчезалъ въ гражданскомъ. Вслѣдствіе этого, правомѣрныя отношенія между людьми ограничивались слишкомъ тѣсными предѣлами и получали совершенно произвольный характеръ. Восполняя этотъ недостатокъ, Кумберландъ расширилъ человѣческое общежитіе и возвратилъ естественному закону обязательную его силу. Но такъ какъ онъ въ основаніяхъ своихъ не выходилъ изъ началъ, положенныхъ Гоббесомъ, то онъ самъ неизбѣжно впалъ въ другія противорѣчія. У него самый нравственный законъ получилъ характеръ гражданскаго; вся обязательная его сила заключается въ значеніи его для самосохраненія, а потому зиждется на наградахъ и наказаніяхъ. Но такъ какъ въ нравственномъ мірѣ распредѣленіе наградъ и наказаній далеко не такъ явно, какъ въ государствѣ, то доказательство должно было остаться весьма недостаточнымъ, и Кумберландъ по неволѣ впалъ въ логическій кругъ. Еще недостаточнѣе выводъ частныхъ правъ и государственной власти; все ограничивается самыми общими требованіями общежитія. При всемъ томъ, Кумберланду принадлежитъ существенная заслуга: понимая начало общежитія въ самомъ широкомъ значеніи, онъ указалъ на естественную связь между всѣми разумными существами и на проистекающія отсюда послѣдствія для дѣятельности человѣка. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ элементъ онъ понялъ одностороннимъ образомъ, утверждая, въ видѣ математической аксіомы, что сохраненіе частей всегда зависитъ отъ сохраненія цѣлаго. Но если люди не до такой степени связаны другъ съ другомъ, какъ предполагаетъ Кумберландъ, если упущенное имъ изъ виду личное начало значительно видоизмѣняетъ эти отношенія, то связь все таки существуетъ, а потому существуетъ и вытекающій изъ этой связи естественный законъ общежитія или взаимнаго доброжелательства. Болѣе съ этой точки зрѣнія нельзя было сдѣлать. Чтобы дать нравственному закону болѣе твердыя основы, надобно было стать на иную почву.

5. Боссюэтъ.

Недостающее у Кумберланда развитіе политическихъ началъ законной монархіи мы находимъ у Боссюэта. Повидимому, знаменитый французскій епископъ стоялъ на совершенно иной почвѣ, нежели его англійскій современникъ. Кумберландъ отправлялся отъ точки зрѣнія чисто философской; онъ пытался логическимъ путемъ вывести естественные законы, владычествующіе въ мірѣ и обязательные для человѣка. Боссюэтъ, напротивъ, опирается преимущественно на Св. Писаніе; онъ выводитъ существо и свойства монархической власти изъ закона религіознаго. Однако и у него основная нить мысли чисто философская. Самый способъ изложенія заимствованъ изъ математики, хотя, можетъ быть, и не безъ нѣкотораго вліянія схоластики. Вся аргументація представляетъ рядъ статей и положеній, выводимыхъ одни изъ другихъ.

Сочиненіе, въ которомъ Боссюэтъ изложилъ свои политическіе взгляды, носитъ заглавіе: *Политика, извлеченная изъ собственныхъ словъ Св. Писанія* (Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte). Оно было писано для дофина, при которомъ Боссюэтъ состоялъ преподавателемъ. Четыре послѣднія главы были впрочемъ прибавлены въ послѣдствіи, и самое сочиненіе было издано въ первый разъ уже послѣ смерти автора, въ 1709-мъ году. Разбирая эту книгу, мы познакомимся съ сущностью воззрѣній французскихъ легитимистовъ XVII-го столѣтія.

Боссюэтъ, какъ и другіе его современники, прямо становится на точку зрѣнія теоріи общежитія. Первое его положеніе состоитъ въ томъ, что человѣкъ созданъ для общества [1]). Но это положеніе выводится не философскимъ путемъ, изъ свойствъ человѣческой природы, а изъ предписаній религіознаго закона, изъ установленной имъ обязанности любви къ Богу и къ ближнимъ. Первое предписаніе закона—любить Бога, какъ общаго отца, которого единство образуетъ связь людей. Въ ближнихъ мы должны любить образъ и подобіе Божіе; люди — всѣ братья, какъ дѣти единаго небеснаго отца и потомки единаго человѣка, первоначально созданнаго Творцомъ. Поэтому, связь ихъ не ограничивается предѣлами тѣхъ или другихъ частныхъ союзовъ; она основана на общемъ всѣмъ

---

[1]) Livre 1, art. I.

свойствѣ человѣчности. Всѣ люди обязаны другъ друга любить и другъ другу помогать. Кромѣ религіознаго закона, на это указываетъ и самая наша выгода: силы умножаются взаимною помощью, и каждый въ соединеніи съ другими находитъ свое благо. Богъ распредѣлилъ различныя способности между людьми, такъ чтобы они имѣли потребность другъ въ другѣ, какъ члены единаго тѣла. Сильный нуждается въ слабомъ, великій въ маломъ: этимъ закономъ управляется міръ. Такимъ образомъ, человѣческое общежитіе основано на непоколебимыхъ началахъ: на единствѣ Божества, составляющаго общій предметъ и цѣль человѣчества, на единствѣ происхожденія, на единствѣ интересовъ и на взаимной потребности, какъ для нуждъ, такъ и для пріятности жизни.

Это вытекающее изъ самой природы единство человѣческаго рода было разрушено грѣхопаденіемъ, вслѣдствіе котораго развились въ человѣкѣ страсти. Онѣ разъединяютъ людей, возбуждая между ними столкновенія. Къ этому источнику раздоровъ присоединилось естественное размноженіе людей, вслѣдствіе котораго они разсѣялись по землѣ. Разобщенные пространствомъ и различіемъ языковъ, отдѣльныя отрасли человѣческаго рода стали другъ другу чужды; но съ другой стороны, общее сожительство и единство языка образовали между нѣкоторыми изъ нихъ ближайшую связь. Такимъ образомъ, общій союзъ человѣчества замѣнился болѣе тѣсными обществами [1]).

Однако и эти послѣднія, вслѣдствіе страстей человѣческихъ, не могутъ существовать иначе, какъ съ подчиненіемъ всѣхъ членовъ единой власти. Предоставленный себѣ, человѣкъ не знаетъ границъ своимъ желаніямъ. Отсюда всеобщая анархія, худшее изъ всѣхъ золъ. Только власть въ состояніи сдерживать страсти, положить законъ своеволію и служить связью между людьми. Такъ образуется единство народа. Каждый здѣсь, отрекаясь отъ своей воли и отъ своей силы, переноситъ то и другое на князя или сановника. Отъ власти зависитъ и установленіе собственности, ибо она опредѣляетъ права каждаго; безъ этого, все принадлежитъ безъ различія всѣмъ. Но отрекаясь отъ употребленія личной силы, каждый тѣмъ самымъ дѣлается сильнѣе, ибо онъ становится подъ защиту соединенной силы сограждалъ. Воздвигнутая на этихъ началахъ власть вѣчна и неизмѣнна. Князь умираетъ, но государство остается [2]).

---

[1]) Liv. I, art. 2.
[2]) Liv. I, art. 3.

Однако, одной власти недостаточно для управленія народами; нужны еще законы, то есть, постоянныя правила, съ которыми правитель долженъ сообразовать свои рѣшенія. Интересы и страсти затмѣваютъ человѣческое сужденіе; законъ же стоитъ выше интересовъ и страстей. Онъ не подлежитъ порчѣ; онъ равенъ для всѣхъ; онъ дѣтей дѣлаетъ мудрыми; онъ награждаетъ и наказываетъ во имя правды. Всѣ законы основаны на первомъ изъ нихъ, на законѣ естественномъ, то есть, на правомъ разумѣ и на естественной справедливости. Отсюда истекаетъ право священное и свѣтское, общественное и частное. Многіе справедливо разсматривали законъ въ его источникѣ, какъ торжественный договоръ, въ силу котораго люди, черезъ посредство власти, опредѣляютъ то, что необходимо для общежитія. Но это не значитъ, что сила законовъ зависитъ единственно отъ воли и согласія людей; это означаетъ только, что князь, имѣя въ виду общее благо, долженъ совѣщаться съ мудрѣйшими изъ народа и опираться на опытъ вѣковъ. Торжественное признаніе со стороны народа, какое мы видимъ при установленіи закона Моисеева, придаетъ только болѣе крѣпости учрежденіямъ; ибо всякій законъ долженъ заключать въ себѣ нѣчто непреложное. Поэтому не слѣдуетъ легко измѣнять законы, въ особенности основные; иначе теряется къ нимъ уваженіе [1]).

Общество людей, соединенное такимъ образомъ подъ одною властью и подъ одними законами, называется государствомъ. Этимъ устройствомъ охраняются жизнь и спокойствіе всѣхъ. Поэтому, всякій долженъ быть добрымъ гражданиномъ, то есть, любить то общество, къ которому онъ принадлежитъ, и жертвовать отечеству даже собственною жизнью. Кто не любитъ отечества, кто вноситъ въ него раздоръ, тотъ является врагомъ человѣчества. Но раздѣленіе людей на народы, точно также какъ и раздѣленіе имуществъ, не уничтожаетъ общенія всего человѣческаго рода и всеобщей связи любви. Отсюда международное право, которое не устраняется даже войною [2]).

Таково содержаніе первой главы сочиненія Боссюэта. За исключеніемъ ссылокъ на грѣхопаденіе и т. п., очевидно, что путь мысли здѣсь чисто философскій. Изреченія Св. Писанія служатъ только подкрѣпленіемъ положеній, почерпнутыхъ изъ умозрѣнія. Для такого рода общихъ

---

[1]) L. I, art. 4.
[2]) L. I, art. 5. 6. Concl.

истинъ, какъ необходимость власти и законовъ, не трудно найти надлежащіе тексты. Иногда ссылка бываетъ и не совсѣмъ удачна, какъ напримѣръ, когда Боссюэтъ старается доказать, что Христосъ своимъ примѣромъ и ученіемъ предписывалъ любовь къ отечеству. Вообще, смѣшеніе философскихъ разсужденій съ текстами, имѣющими въ виду совершенно иное, ведетъ къ тому, что мысль остается слишкомъ поверхностною и отвлеченною и часто теряетъ надлежащую точность. Боссюэтъ хотѣлъ дать своему ученію болѣе прочныя основы, подкрѣпивъ его авторитетомъ религіи; но единственнымъ результатомъ подобной попытки было то, что этотъ могучій умъ, въ своихъ выводахъ, остается далеко позади современниковъ, стоявшихъ гораздо ниже его. Основная его мысль ничто иное, какъ господствовавшая въ его время теорія общежитія, но въ самыхъ скудныхъ очертаніяхъ и безъ всякой самобытности. Въ особенности, теорія закона является у него крайне неопредѣленною; все ограничивается общими мѣстами, даже плохо связанными между собою. Впрочемъ, начало закона имѣетъ для него второстепенное значеніе. Оно не ограничиваетъ власти, а служитъ ей только нравственнымъ руководствомъ въ ея дѣятельности. Главное же начало для него—власть. Къ ближайшему разсмотрѣнію ея существа и свойствъ онъ обращается въ слѣдующихъ главахъ своего сочиненія.

Ученіе о власти начинается также отъ Бога. Богъ—истинный царь вселенной. Власть его, основанная на творенія, вѣчна. Онъ самъ непосредственно царствовалъ надъ первыми людьми и надъ Израилемъ. Между людьми же первая власть отеческая. Богъ передалъ родителямъ какъ бы подобіе той творческой силы, которою Онъ создалъ міръ. Отсюда подчиненіе дѣтей родительской власти. Первоначальная власть въ человѣчествѣ была патріархальная, какъ показываетъ священная исторія. Но скоро установились цари, отчасти согласіемъ народовъ, отчасти въ силу завоеванія. Народы, привыкшіе къ родительской власти, добровольно подчинились царямъ, которые замѣнили имъ отцовъ. Съ другой стороны, честолюбіе породило завоеванія, и эти правительства, хотя первоначально основанныя на насиліи, могутъ сдѣлаться законными вслѣдствіе долговременнаго, мирнаго обладанія властью и согласія народовъ. Черезъ это, право силы превращается въ право общее и естественное [1]).

Первоначальная политическая власть, общая всѣмъ народамъ, была

[1]) Liv. II, art. 1, prop. 1 - 6; art. 2.

царская, хотя въ исторіи встрѣчаются и разныя другія формы, которыя всѣ имѣютъ свое законное основаніе. Царская власть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и наиболѣе распространенная между людьми. Большая часть народовъ остается при ней или возвращается къ ней. Это указываетъ на ея превосходство передъ другими образами правленія. Преимущества ея заключаются въ слѣдующемъ: прежде всего, это—форма самая естественная, ибо она имѣетъ свое основаніе и свой первообразъ въ отеческой власти. По этому самому, это—власть наиболѣе прочная, а вслѣдствіе того и самая сильная. Кромѣ того, она всего болѣе устраняетъ рознь, величайшее зло, которому подвержены государства, главный источникъ ихъ гибели. Когда люди образуютъ гражданскій союзъ, они хотятъ соединиться, а нѣтъ лучшаго единенія, какъ подъ властью одного начальника. Такое устройство заключаетъ въ себѣ и наиболѣе силы, ибо все здѣсь движется согласно. Въ особенности, единство власти требуется для военныхъ дѣйствій, а такъ какъ военная власть имѣетъ силу въ рукахъ, то она должна окончательно преобладать въ государствѣ.

Что касается до устройства монархіи, то оно можетъ быть различно; но самая лучшая форма—монархія наслѣдственная, съ правомъ первородства. Въ такомъ видѣ она была установлена у Евреевъ. Причина ея превосходства троякая: 1) это — образъ правленія самый естественный, который продолжается самъ собою; царь назначается здѣсь самою природою, чѣмъ устраняются всякія козни; поэтому, это—правленіе наиболѣе удаленное отъ анархіи; 2) здѣсь князь имѣетъ наиболѣе интереса въ сохраненіи государства, ибо, трудясь для государства, онъ работаетъ и для своихъ дѣтей; 3) при такомъ порядкѣ, царствующій домъ возвышается надъ остальными и становится предметомъ привязанности и уваженія народа. Впрочемъ, нѣтъ образа правленія, какъ нѣтъ вообще человѣческаго учрежденія, изъятаго отъ недостатковъ. Поэтому Богъ принимаетъ подъ свое покровительство всѣ законныя власти, каково бы ни было ихъ устройство, и всякій гражданинъ обязанъ повиноваться правленію установленному въ его отечествѣ [1]).

Этою оговоркою ограничивается все, что мы встрѣчаемъ у Боссюэта касательно другихъ политическихъ формъ. Имѣя въ виду, какъ онъ самъ говоритъ, монархическое государство и князя, предназначеннаго наслѣдо-

---

[1]) L. II, art. I, prop. 7—12.

вать престолъ этого государства, онъ обращаетъ всѣ свои поученія на способы управленія въ чистой монархіи.

Монархическая власть, говоритъ Боссюэтъ, имѣетъ четыре главныя свойства: это — власть 1) священная, 2) отеческая, 3) абсолютная, 4) подчиненная разуму [1]).

Всякая власть исходитъ отъ Бога. Князь, по словамъ апостола Павла, является служителемъ Бога для добра. Слѣдовательно, князья—намѣстники Всевышняго на землѣ. Богъ ставитъ царей и черезъ нихъ управляетъ людьми. Поэтому престолъ царскій есть престолъ Божій, и лице князя священно, не только въ силу помазанія, но въ силу самаго сана. Величіе княжеское есть истеченіе величія Божьяго. Поэтому, въ Св. Писаніи князья называются богами: *бози есте и сынове Вышняго вси* (Псал. 81, 6). Подданные должны, слѣдовательно, взирать на царей съ религіознымъ благоговѣніемъ. Но съ другой стороны и цари, получивъ божественную власть, должны употреблять ее съ страхомъ и воздержаніемъ, какъ орудіе ввѣренное имъ Богомъ, помня, что они должны дать ему въ томъ отчетъ. *„Слышите убо, царіе, и разумѣйте, научитеся судіи концевъ земли: Внушите, содержащіи множества, и гордящіися о народѣхъ языковъ: Яко дана есть отъ Господа держава вамъ, и сила отъ Вышняго, иже истяжетъ дѣла ваша и помышленія испытаетъ: Яко слузи суще царства его, не судисте право, ни сохранисте закона, ниже по воли Божіей ходисте. Страшно и скоро явится вамъ: яко судъ жесточайшій преимущимъ бываетъ. Ибо малый достоинъ есть милости; сильніи же сильнѣ истязаны будутъ. Не щадитъ бо лица всѣхъ Владыко, ниже усрамится вельможи: яко мала и велика Сей сотвори, подобнѣ же промышляетъ о всѣхъ: Державнымъ же крѣпко настоитъ испытаніе. Къ вамъ убо, о царіе, словеса моя, да научитеся премудрости и не падете“*. (Премудр. VI, 2, 3). Цари должны, слѣдовательно, трепетать, прилагая данное имъ Богомъ право, и помышлять, какое страшное святотатство заключается въ злоупотребленіи властью, исходящею отъ Бога [2]).

Если цари являются на землѣ намѣстниками Бога, отца всѣхъ людей,

[1]) L. III, art. 1.
[2]) L. III, art. 2.

если власть их имѣетъ своимъ первообразомъ власть родительскую, то ясно, что она должна быть отеческая, а потому доброта должна быть основнымъ ея свойствомъ. Богъ, сотворившій всѣхъ людей равными, по своему образу и подобію, не за тѣмъ установилъ между ними различія, чтобы съ одной стороны были гордецы, а съ другой рабы. Онъ создалъ сильныхъ для защиты слабыхъ; онъ далъ царямъ власть, съ тѣмъ чтобы они были прибѣжищемъ народа. Поэтому монархъ рожденъ не для себя, а для народа. Тиранъ заботится о себѣ, царь о народѣ. Это сказалъ и Аристотель, но Св. Духъ подтверждаетъ это еще съ большею силою. Князь безполезный для блага народнаго наказывается также, какъ тиранъ. Особенно слабые, неспособные сами себя защищать, должны быть предметомъ заботливаго попеченія князя, который обязанъ быть отцомъ и покровителемъ всѣхъ. По самой своей природѣ, правленіе должно быть мягкое; къ строгости надобно прибѣгать только въ случаяхъ необходимости. Князь, котораго ненавидятъ за его жестокость, всегда близокъ къ паденію [1]).

Третій признакъ монархической власти состоитъ въ томъ, что она абсолютна или неограниченна. Это не значитъ однако, что она можетъ быть произвольна. Она абсолютна въ томъ смыслѣ, что все ей подчиняется, а она не подчиняется чужой волѣ и чужому сужденію. Надъ княземъ нѣтъ принудительной власти, ибо вся принудительная власть лежитъ въ его рукахъ. Когда установляется правительство, всѣ силы государства соединяются въ одно для блага народнаго. Иначе будетъ нѣсколько властителей, и въ государствѣ водворится анархія. Но изъ этого не слѣдуетъ, что князь изъятъ отъ законовъ. Онъ не подлежитъ только принудительной силѣ закона, но подчиняется управляющей его силѣ. Въ этомъ заключается существенное отличіе абсолютной власти отъ произвольной [2]).

Боссюэтъ полагаетъ слѣдующіе главные признаки произвольной власти: 1) подчиненный ей народъ находится въ рабствѣ; здѣсь нѣтъ свободныхъ людей; 2) здѣсь нѣтъ и собственности; все принадлежитъ князю; 3) князь можетъ произвольно располагать не только имуществомъ, но и жизнью подданныхъ; 4) воля князя составляетъ здѣсь единственный законъ. Есть народы, которые довольствуются подобною вла-

[1]) L. III, art. 3.
[2]) L. IV, art. I, prop. 1—4.

стью; но это — правленіе варварское и ненавистное. У образованныхъ же народовъ существуетъ абсолютная власть, не исключающая господства законовъ, охраняющихъ личность, свободу и имущество каждаго, законовъ, которыхъ нарушеніе вѣчно остается неправдою. Это называется правленіемъ законнымъ, въ противоположность произвольному [1]).

Боссюэтъ сознается впрочемъ, что князья рѣдко признаютъ подобное ограниченіе своей воли. Онъ приводитъ слова Амвросія, который говоритъ: «гдѣ найдете вы князя, который бы думалъ, что то, что не хорошо, ему недозволено, который считалъ бы себя связаннымъ собственными законами, который полагалъ бы, что власть не должна позволять себѣ то, что запрещается справедливостью?» [2]). «Надобно сознаться, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Боссюэтъ, что нѣтъ соблазна равнаго власти, и нѣтъ ничего мудренѣе, какъ отказать себѣ въ чемъ нибудь, когда люди все вамъ даютъ и помышляютъ лишь о томъ, чтобы предупредить или даже возбудить ваши желанія» [3]). Эти недостатки, продолжаетъ онъ, таковы, что нѣкоторые старались устранить ихъ, полагая границы царской волѣ. Но Боссюэтъ оставляетъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, говоря, что въ его задачу не входитъ разсмотрѣніе различныхъ политическихъ формъ и средствъ, изобрѣтенныхъ людьми для предупрежденія злоупотребленій царской власти. Онъ замѣчаетъ только, что Богъ, который зналъ невыгоды неограниченной монархіи, тѣмъ не менѣе установилъ ее у Евреевъ. Каково бы ни было устройство власти, оно всегда подаетъ поводы къ злоупотребленіямъ. Поэтому, вмѣсто того, чтобы напрасно мучиться, изыскивая въ человѣческой жизни лѣкарствъ, которыя бы не имѣли недостатковъ, лучше обратиться къ средствамъ, указаннымъ самимъ Богомъ противъ соблазновъ власти. Они всѣ заключаются въ религіи. Каждое царство должно разсматриваться, какъ подчиненное другому, высшему — царству Божьему [4]). Истинное противовѣсіе абсолютной власти заключается въ страхѣ Божьемъ. Безнаказанность въ отношеніи къ людямъ подвергаетъ царей болѣе страшнымъ наказаніямъ отъ Бога, отъ котораго никто не уйдетъ [5]).

Наконецъ, монархическая власть должна быть подчинена разуму. Все-

[1]) L. VIII, art. 2.
[2]) L. IV. art. I, prop. 4.
[3]) L. X, art. 6, prop. 1.
[4]) L. X, art. 6, prop. 2.
[5]) L. IV, art. 2, prop. 4.

между людьми совершается силою разума и совѣта; тѣмъ болѣе это нужно для управленія государствомъ. Мудрость должна повелѣвать; она вручаетъ власть даже тому, кто рожденъ въ рабствѣ. Мудрость даетъ надлежащую твердость и постоянство въ поведеніи. Мудрость царя дѣлаетъ народъ счастливымъ. Она спасаетъ государства болѣе, нежели сила. Ее боятся и уважаютъ. Поэтому царю слѣдуетъ учиться мудрости. Онъ долженъ знать законы, изучать дѣла, умѣть уловить время и случай, въ особенности же знать людей, а для этого надобно прежде всего знать самого себя. Чтобы достигнуть мудрости, первое средство — любить истину и всегда ее выслушивать. Царь долженъ открывать глаза на всѣ стороны, быть внимательнымъ ко всему; онъ долженъ окружать себя добрыми совѣтниками и предоставлять имъ полную свободу рѣчи, но также выслушивать и постороннихъ; иначе многое остается ему неизвѣстнымъ. Но съ другой стороны, не надобно вѣрить всему, что говорятъ; въ особенности, слѣдуетъ остерегаться лжи, прикрытой маскою усердія. Выслушивая совѣты, князь долженъ пріучаться къ самостоятельному рѣшенію, избѣгая коварныхъ уловокъ и полагаясь не столько на человѣческую мудрость, сколько на Бога [1]).

Въ послѣднихъ главахъ своего сочиненія Боссюэтъ спеціально излагаетъ обязанности князя въ отношеніи къ религіи и къ правосудію. Любопытны собственно первыя. Религія, говоритъ онъ, необходима для прочнаго устройства государства, ибо иначе люди, не будучи связаны совѣстью, не могутъ имѣть довѣрія другъ къ другу. Безъ вѣры нѣтъ истиннаго подчиненія. Поэтому, даже у язычниковъ, религія служила опорою государства; тѣмъ болѣе крѣпости сообщаетъ ему христіанство. Признакомъ истинной вѣры Боссюэтъ считаетъ ея древность; по его мнѣнію, всякая ложная религія, всякое отклоненіе отъ истины является нововведеніемъ. Какъ исполнитель закона Божьяго, князь долженъ быть хранителемъ истинной вѣры. Это составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ лучшее средство для поддержанія престола, котораго религія служитъ главною опорою. Поэтому власть его должна быть обращена на искорененіе ложныхъ вѣроисповѣданій. Тѣ, которые не хотятъ, чтобы князь употреблялъ строгость въ дѣлахъ вѣры, говоритъ Боссюэтъ, впадаютъ въ нечестивое заблужденіе. Принявъ это мнѣніе, мы придемъ къ тому, что величайшія преступленія, какъ богохульство, атеизмъ, должны оставаться безнака-

---

[1]) L. V, art. 1, 2.

занными. Боссюэтъ подтверждаетъ свой взглядъ примѣрами изъ Ветхаго Завѣта: «такъ Аса, такъ Езекія, такъ Іосія обратили въ прахъ кумиры, которымъ поклонялся народъ. Хотя эти истуканы воздвигнуты были царями, они разрушили ихъ храмы и алтари, разбили сосуды, служившіе идолопоклонству, сожгли священные лѣса, истребили жрецовъ и волхвовъ и очистили землю отъ всей этой скверны. Ихъ усердіе не пощадило самыхъ высокихъ и ближайшихъ имъ лицъ, ни вещей, наиболѣе чтимыхъ, которыми народъ злоупотреблялъ въ нечестивомъ служеніи..... Іиуй похваляется Богомъ за то, что онъ предалъ смерти ложныхъ пророковъ Ваала, которые соблазняли народъ, и въ этомъ онъ подражалъ только усердію Иліи» [1]). Но проповѣдуя нетерпимость, Боссюэтъ въ другомъ мѣстѣ незамѣтно впадаетъ въ противорѣчіе съ собою, когда, осуждая гоненія на христіанъ, онъ возстаетъ на римскую политику, которая «рѣшила, что надобно держаться старинной вѣры, и что терпѣть въ ней перемѣну, значитъ подвергать ее гибели» [2]). Эти инквизиціонныя начала ограничиваются только правиломъ, что къ строгости слѣдуетъ прибѣгать лишь въ крайнихъ случаяхъ; обыкновенно же надобно предпочитать мѣры кротости. Въ IV-мъ вѣкѣ, говоритъ Боссюэтъ, императоры, въ виду упорства еретиковъ, издавали уголовные законы, которые состояли главнымъ образомъ въ значительныхъ пеняхъ и даже въ лишеніи виновныхъ распоряженія имуществомъ. Церковь благодарила ихъ за эти постановленія, но просила не прибѣгать къ смертной казни, которая прилагалась, только когда возмущеніе и святотатство присоединялись къ ереси. Но въ другія времена употреблялись болѣе строгія наказанія, особенно противъ сектъ, которыя ненавистью къ церкви побуждались къ неистовствамъ, насиліямъ и святотатству [3]). Вообще, какъ исполнитель закона Божьяго, князь долженъ заставлять и народъ свой исполнять его предписанія. «Поэтому, говоритъ Боссюэтъ, законы христіанскихъ императоровъ, и въ особенности нашихъ старинныхъ королей, Хлодвига, Карла Великаго и другихъ, наполнены строгими мѣрами противъ тѣхъ, которые отклонялись отъ божественнаго закона: и эти предписанія ставились во главѣ другихъ, чтобы они служили основою политическихъ законовъ» [4]).

---

[1]) L. VII, art. 2, prop. 9, 10.
[2]) L. VII, art. 3, prop. 6.
[3]) L. VII, art. 2, prop. 10.
[4]) L. VII, art. 2, prop. 13.

Любопытно сравнить эти внушенія католическаго епископа, одного изъ умнѣйшихъ и просвѣщеннѣйшихъ людей своего времени, съ краснорѣчивою проповѣдью Мильтона о свободѣ совѣсти. Изъ этого можно видѣть, до какой степени протестантизмъ, не смотря на свою непослѣдовательность, заключалъ въ себѣ болѣе прогрессивныхъ началъ. Одинъ смотрѣлъ въ прошедшее, другой въ будущее.

Стоя на средневѣковой почвѣ въ отношеніи къ терпимости, Боссюэтъ распространяется и объ обязанностяхъ князя на счетъ внѣшняго благолѣпія церквей и покровительства духовенству. Онъ приводитъ примѣры ветхозавѣтныхъ царей, которые устрояли священниковъ, воздвигали и украшали храмы. «О князья! восклицаетъ онъ, слѣдуйте этимъ образцамъ. Берите подъ свое покровительство все что посвящено Богу, и не только лица, но и мѣста и имущества, обращенныя на его служеніе. Берегите имѣнія церкви, которыя составляютъ также достояніе бѣдныхъ. Помните Еліодора и руку Божью, простертую надъ нимъ за то что онъ хотѣлъ посягнуть на сокровища, хранимыя въ храмѣ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ беречь имущества, которыя не только положены въ храмъ на храненіе, но даны въ собственность церквамъ». «Какое посягательство, восклицаетъ далѣе Боссюэтъ, похищать у Бога то, что̀ идетъ отъ него, что̀ ему принадлежитъ, что̀ ему дается, и налагать руку на это достояніе, чтобы взять его обратно съ алтарей! Но еще опаснѣе налагать руку на служителей алтаря. Не касайтесь моихъ помазанниковъ, говоритъ Давидъ» [1]).

При всемъ томъ, Боссюэтъ отнюдь не думаетъ поддерживать средневѣковыя притязанія церкви. Авторъ Декларацій 1682-го года является защитникомъ теоріи раздѣленія властей. «Священство въ духовныхъ дѣлахъ и царство въ свѣтскихъ, говоритъ онъ, зависятъ единственно отъ Бога. Но церковный чинъ признаетъ царство въ свѣтской области, также какъ въ духовной цари признаютъ себя смиренными сынами церкви. Весь порядокъ міра держится этими двумя властями. Поэтому онѣ обязаны другъ другу взаимною помощью» [2]). Такимъ образомъ, въ XVII-мъ вѣкѣ, самые ревностные католики стояли за независимость свѣтской власти. Они требовали для церкви покровительства, а не владычества.

Излагая обязанности князя, Боссюэтъ говоритъ и объ обязанностяхъ

---

[1]) L. VII, art. 5, prop. 8, 9.
[2]) L. VII, art. 5, prop. 12.

подданныхъ въ отношеніи къ князьямъ. Защитникъ абсолютной власти естественно проповѣдуетъ безусловное повиновеніе, не только внѣшнее, но и внутреннее. Въ князѣ, говоритъ онъ, заключается разумъ, управляющій государствомъ; поэтому тѣ, которые думаютъ служить государству иначе, какъ служа князю и повинуясь ему, присвояютъ себѣ часть царской власти; они возмущаютъ общественный миръ и согласіе членовъ съ главою. Князь видитъ вещи свыше и издалека; должно думать, что онъ видитъ ихъ лучше, и надобно повиноваться безъ ропота, ибо ропотъ есть расположеніе къ возмущенію. Только враги общества раздѣляютъ интересъ князя и выгоды государства. Добрый гражданинъ любитъ царя, какъ общественное благо, какъ спасеніе государства, какъ свѣтъ своихъ глазъ, какъ воздухъ, которымъ онъ дышетъ, какъ свою жизнь и даже болѣе, нежели жизнь [1]). По ветхозавѣтному закону, кто не повинуется общественной власти, тотъ считается достойнымъ смерти. Повиноваться слѣдуетъ князьямъ не только добрымъ, но и строптивымъ. Государство находится въ опасности и общественное спокойствіе лишается всякаго твердаго основанія, какъ скоро дозволяется возставать на князя подъ какимъ бы то ни было предлогомъ. Даже явное нечестіе и самое гоненіе не избавляютъ подданныхъ отъ должнаго повиновенія. Насиліямъ князя подданные могутъ противопоставлять только почтительныя просьбы, безъ возмущенія и безъ ропота, и молитвы объ ихъ обращеніи. Изъ этой безусловной обязанности есть одно только исключеніе, именно, когда князь предписываетъ что либо противное Богу, ибо власть Божья выше царской. Тогда только приложимъ отвѣтъ апостоловъ: «Богу слѣдуетъ повиноваться болѣе, нежели человѣку» [2]).

Боссюэтъ старается устранить и нѣкоторыя затрудненія, которыя встрѣчаются въ Св. Писаніи на счетъ ученія о безусловномъ повиновеніи властямъ. Давидъ вооружился противъ Саула и соединился съ его врагами. Повидимому, это самое крайнее, что можетъ сдѣлать возмутившійся подданный. Но Боссюэтъ объясняетъ это тѣмъ, что Давидъ не былъ подданный, какъ другіе: онъ былъ избранъ Богомъ, чтобы наслѣдовать Саулу, и получилъ уже помазаніе отъ Самуила; поэтому общественное благо, также какъ и личная выгода, побуждали его беречь свою жизнь, которой Саулъ хотѣлъ лишить его несправедливо [3]). Подобное

[1]) L. VII, art 1, prop. 2—4.
[2]) L. VII, art. 2, prop. 1—6.
[3]) L. VI, art. 3, prop. 1.

объясненіе, очевидно, можетъ оправдать только бѣгство, а никакъ не вооруженное возстаніе. Другой примѣръ—Маккавеи, которые возмутились противъ законнаго своего владыки, Сирійскаго царя Антіоха. Но Антіохъ, говоритъ Боссюэтъ, хотѣлъ ихъ истребить, а Евреи самимъ закономъ Божьимъ обязаны были охранять себя и свою землю, съ которыми связана была истинная вѣра. Поэтому Богъ самъ объявилъ имъ свою волю, вложилъ имъ мечъ въ руки и далъ имъ побѣду надъ врагами [1]).

Въ другомъ мѣстѣ Боссюэтъ подробно разсказываетъ и третій любопытный примѣръ, при чемъ онъ незамѣтно впадаетъ въ странныя противорѣчія съ собою. Излагая необходимость вѣры, въ особенности для царей, онъ говоритъ, что Богъ поставляетъ царей и разоряетъ царства; Богъ внушаетъ повиновеніе народамъ и онъ же распространяетъ въ нихъ духъ возмущенія. Такъ, напримѣръ, когда пророкъ объявилъ Іиую, что онъ долженъ разрушить домъ Ахава, своего господина, вельможи, которые прежде считали пророка лжецомъ, тутъ же провозглашаютъ Іиуя царемъ, забывъ Іорама, законнаго своего владыку; такъ быстро Господь обратилъ ихъ сердца. Въ то же время, тайнымъ дѣйствіемъ силы Божьей, въ народѣ распространяется духъ возмущенія; Іорамъ всѣми покинутъ, и самъ Іиуй пускаетъ стрѣлу въ его сердце. Затѣмъ онъ велитъ выбросить изъ окна Іезавель и истребить всѣхъ дѣтей царскихъ. «Таковъ, восклицаетъ Боссюэтъ, духъ возмущенія, который Господь посылаетъ, когда онъ хочетъ низпровергнуть престолы!» При этомъ однако онъ оговаривается, «что Богъ не предписываетъ возстаній, но допускаетъ ихъ, карая одни преступленія другими, которыя онъ въ свою очередь наказываетъ, всегда грозный и всегда справедливый» [2]).

Очевидно, что эта оговорка, послѣ приведенныхъ примѣровъ, имѣетъ весьма мало значенія. Теорія безусловнаго повиновенія, опирающаяся на Св. Писаніе, встрѣчается здѣсь съ затрудненіями, съ которыми не легко сладить. Пуритане, пропитанные духомъ Ветхаго Завѣта, черпали отсюда уроки совершенно другаго рода. Вообще, при смѣшеніи богословія съ политикою, Св. Писаніе служило арсеналомъ, изъ котораго противоположныя партіи извлекали противоположныя орудія. И это понятно, ибо священныя книги отнюдь не имѣли въ виду служить политическимъ руко-

---

[1]) L. VI, art. 3, prop. 2.
[2]) L. VII, art. 6, prop. 1, 2.

водствомъ для всѣхъ народовъ. Какъ скоро онѣ обращались къ чуждой имъ цѣли, такъ открывалось обширнѣйшее поприще для произвольныхъ сужденій и толкованій. А между тѣмъ, политика отъ этого ничего не выигрывала. Гражданская исторія, гдѣ человѣческія дѣйствія не переплетаются съ постояннымъ и непосредственнымъ вмѣшательствомъ Божества, можетъ служить гораздо болѣе обильнымъ источникомъ для политическихъ поученій всякаго рода. Въ этомъ отношеніи любопытно сравнить Боссюэта съ Макіавелли. Оба безспорно принадлежали къ замѣчательнѣйшимъ умамъ своего времени; но если мы взглянемъ на ихъ политическія произведенія, то увидимъ, до какой степени полуязыческій дипломатъ, черпающій уроки изъ Тита Ливія, силою политической мысли превосходилъ христіанскаго епископа, глубоко изучившаго священную исторію. Жидкая мораль Боссюэта покажется намъ скучною и вялою въ сравненіи съ глубокомысленными сужденіями Макіавелли. Однако, не говоря уже о нравственной точкѣ зрѣнія, есть и въ политической области одна сторона, которою Боссюэтъ стоитъ безспорно выше. Нѣтъ сомнѣнія, что въ неограниченной монархіи религія служитъ главною уздою произвола и вмѣстѣ гарантіею для подданныхъ. При такомъ правленіи, какое описываетъ Макіавелли въ своемъ *Князѣ*, когда глава государства имѣетъ въ виду одинъ лишь интересъ своей власти, не только исчезаетъ всякая нравственная связь между государемъ и народомъ, но должно исчезнуть и всякое чувство безопасности въ гражданахъ. Подъ владычествомъ безграничнаго произвола, не знающаго никакой нравственной сдержки, каждый долженъ ежеминутно бояться за свою жизнь и имущество. Это тотъ порядокъ вещей, который существовалъ въ древней Римской имперіи и въ итальянскихъ государствахъ XVI-го столѣтія. Боссюэтъ возвышается къ иному воззрѣнію. Обращаясь къ будущему неограниченному монарху, онъ говоритъ ему не о пользѣ, а о нравственныхъ его обязанностяхъ и напоминаетъ ему судъ Божій, постигающій тѣхъ, которые не подлежатъ человѣческому наказанію. И этотъ взглядъ совершенно вѣренъ: по самому существу дѣла, личная нравственность и религія должны восполнять здѣсь недостатокъ учрежденій.

Это сознаніе, что абсолютная власть должна быть сдержана нравственно-религіознымъ началомъ, составляетъ существенное содержаніе сочиненія Боссюэта. Но это мысль отнюдь не новая и не оригинальная, хотя подтвержденіе ея бываетъ не безполезно. Что же касается до общихъ основаній теоріи Боссюэта, то здѣсь еще менѣе можно видѣть какой ли-

бо успѣхъ науки. Онъ принимаетъ начала общежительной школы, не принося сюда ничего самобытнаго. Онъ останавливается на поверхности, устраняя болѣе глубокое изслѣдованіе предмета, какъ выходящее изъ предѣловъ его плана. Наконецъ, онъ возвращается къ схоластическому способу замѣнять доказательства авторитетомъ. Поэтому, сочиненіе знаменитаго епископа не можетъ имѣть притязанія на высокое мѣсто въ политической литературѣ.

6. Спиноза.

Между тѣмъ какъ ученіе Гоббеса подвергалось нападеніямъ и со стороны защитниковъ народнаго полновластія и со стороны легитимистовъ, выводившихъ естественный законъ изъ верховной власти Божьей, положенныя Гоббесомъ начала права вошли, какъ составная часть, въ систему другаго, гораздо болѣе замѣчательнаго мыслителя. У Спинозы, эти начала явились выраженіемъ глубокаго философскаго міросозерцанія, основаннаго не на внѣшней только механикѣ тѣлесныхъ движеній, а на понятіи о внутренней силѣ, присущей самимъ вещамъ. Черезъ это самая теорія права получила болѣе ширины и могла совмѣстить въ себѣ различныя стороны человѣческаго общежитія. Исходя отъ чисто механическаго сочетанія силъ, Гоббесъ искалъ въ обществѣ одного внѣшняго единства, а потому требовалъ безусловнаго подчиненія лицъ государственной власти. Спиноза, напротивъ, ищетъ единства внутренняго — согласія душъ; онъ ограничиваетъ права власти требованіями свободы и разума. Отсюда, съ одной стороны, возможность связать это ученіе съ началами демократовъ: въ противоположность Гоббесу, Спиноза является защитникомъ свободы и народной власти, хотя и не въ той исключительной крайности, какую мы видѣли у другихъ демократическихъ писателей. Съ другой стороны, настаивая на требованіяхъ разума, который одинъ можетъ упрочить внутреннее единство общества, Спиноза не выводитъ однако естественнаго закона исключительно изъ этого начала, какъ дѣлалъ Кумберландъ; но совокупляя обѣ стороны человѣческаго естества, онъ рядомъ съ разумомъ ставитъ и влеченія, которыя еще сильнѣе дѣйствуютъ на людей. По его воззрѣнію, и то и другое, въ силу естественнаго закона, проистекаетъ отъ Бога. У Спинозы, также какъ у Кумберланда, естественный законъ исходитъ непосредственно отъ Божества, но не въ видѣ внѣшняго предписанія, а какъ дѣйствіе

Бога, присущаго міру и дающаго вещамъ бытіе и силу самосохраненія. Источникомъ естественнаго закона является, слѣдовательно, уже не внѣшній двигатель, а внутренняя, божественная сила, разлитая въ мірозданіи. Человѣкъ и здѣсь состоитъ въ зависимости отъ общей системы вселенной, но не въ видѣ песчинки, увлекаемой всемірнымъ движеніемъ, а какъ часть самаго божественнаго естества, одаренная собственною, принадлежащею ей мощью, которою она живетъ и дѣйствуетъ. Однимъ словомъ, система Спинозы представляетъ сочетаніе различныхъ сторонъ теоріи общежитія на основаніи натуралистическаго пантеизма.

Это воззрѣніе было окончательнымъ результатомъ развитія картезіанской философіи. Мы видѣли, что Декартъ принялъ за первоначальную точку отправленія мысли сознаніе собственнаго бытія. «Я думаю, слѣдовательно, я есмъ»: таково не подлежащее сомнѣнію положеніе, отъ котораго исходитъ человѣческое мышленіе, отрѣшившееся отъ всего внѣшняго. Поэтому, верховною категоріею разума было поставлено понятіе о бытіи, а такъ какъ бытіе представляется въ двухъ видахъ: какъ само по себѣ сущее или субстанція, и какъ сущее въ другомъ или принадлежность, то главную роль въ картезіанской философіи играла категорія субстанціи. Въ этомъ общемъ началѣ заключается и понятіе о субстанціи безконечной, абсолютной, понятіе, къ которому неизбѣжно приводитъ представленіе о какомъ бы то ни было ограниченномъ и случайномъ бытіи. Все ограниченное, случайное, имѣющее начало отъ другаго, непремѣнно предполагаетъ бытіе абсолютное, которое само себѣ есть начало или само причина своего существованія. Какъ абсолютное бытіе, оно составляетъ основу всякаго бытія и производитъ все остальное. Это и есть Божество, источникъ всего сущаго. Произведенныя же субстанціи Картезіанцы представляли себѣ въ двухъ видахъ: какъ субстанцію мыслящую и какъ субстанцію протяженную, то есть, какъ разумъ и матерію. Такъ какъ въ основаніи ихъ лежатъ два совершенно различныя свойства, то между ними не можетъ быть ничего общаго; мы не въ состояніи представить себѣ никакого отношенія мысли къ матеріи. Слѣдовательно, это — двѣ противоположности, которыя одинаково происходятъ отъ Бога. При такомъ разъединеніи является однако затруднительный вопросъ: какъ объяснить себѣ дѣйствительно существующее въ человѣкѣ отношеніе мысли къ матеріи и взаимнодѣйствіе этихъ двухъ субстанцій? Отстранивъ несостоятельную физическую гипотезу Декарта, послѣдователи его прибѣгли къ непосредственному дѣйствію са-

жого Божества, источника всего сущаго. Богъ создаетъ вещи, онъ же ихъ сохраняетъ; то есть, онъ вѣчно и непосредственно въ нихъ дѣйствуетъ. Если одна субстанція не можетъ имѣть вліянія на другую, совершенно отъ нея отличную, то Богъ, соединяя ихъ и дѣйствуя въ нихъ, можетъ, *по случаю* явленій, происходящихъ въ одной, производить соотвѣтствующія явленія въ другой. Это—такъ называемый *оккасіонализмъ* (les causes occasionnelles), котораго держались Картезіанцы, старавшіеся сочетать свои начала съ представленіемъ о Божествѣ отдѣльномъ отъ міра. Но надобно было сдѣлать еще одинъ шагъ, и послѣдовательное развитіе системы вело къ иному воззрѣнію. Оккасіонализмъ имѣлъ ту невыгоду, что онъ всѣ явленія міра объяснялъ непосредственнымъ вмѣшательствомъ Бога, то есть, рядомъ непрерывныхъ чудесъ. Но если въ вещахъ постоянно дѣйствуетъ Божество, которое производитъ въ нихъ свойственныя имъ явленія, то легко было придти къ мысли, что самыя вещи суть проявленія божественнаго естества, ибо природа вещей ничто иное, какъ сила въ нихъ дѣйствующая и сохраняющая ихъ бытіе. Отсюда понятіе о Богѣ, присущемъ міру. Уже Декартъ, отправляясь отъ основныхъ началъ своей системы, говорилъ, что въ строгомъ смыслѣ, субстанція или бытіе самосущее можетъ быть только одна. Спиноза развилъ эту мысль въ пантеистическую систему, въ которой весь міръ представлялся, какъ проявленіе единой божественной сущности, дѣйствующей по законамъ неизмѣнной необходимости. Этимъ способомъ легко было объяснить и отношеніе мысли къ матеріи. Соотвѣтствіе явленій происходитъ отъ того, что обѣ составляютъ проявленіе одной и той же субстанціи, но подъ различными аттрибутами. Такимъ образомъ, противоположности связываются приведеніемъ ихъ къ единой, внутренней, присущей имъ силѣ, или къ бытію, лежащему въ ихъ основѣ.

Можно сказать, что это былъ идеальный результатъ всего картезіанскаго ученія. Натуралистическій пантеизмъ является окончательнымъ выводомъ всякой системы, въ которой господствуетъ категорія бытія. Мы видимъ тоже воззрѣніе у древнихъ Элеатовъ, у Неоплатониковъ, въ схоластикѣ первой эпохи, у Джіордано Бруно, наконецъ у Спинозы. Въ философіи новаго времени, ученіе Спинозы занимаетъ то мѣсто, какое неоплатонизмъ занималъ въ древности. Но между обѣими системами то существенное различіе, что у Спинозы раздвоеніе матеріи и разума представляется въ гораздо болѣе рѣзкой формѣ, нежели у Неоплатониковъ. Противоположность аттрибутовъ является непосредственнымъ свойст-

вомъ самаго Божества. Это былъ результатъ промежуточнаго движенія мысли. Древнее мышленіе всегда сохраняло въ себѣ болѣе единства, ибо оно исходило отъ единства и только постепенно шло къ абсолютному раздвоенію. Новая же мысль, исходя отъ раздвоенія, понимаетъ міровыя противоположности въ самой рѣзкой ихъ формѣ и полагаетъ себѣ задачею сведеніе ихъ къ единству. Первымъ шагомъ въ этомъ направленіи было сочетаніе противоположностей посредствомъ причины производящей. Это и была точка зрѣнія Картезіанцевъ.

Спиноза спеціально занимался политикою. Онъ написалъ *Политическій Трактатъ* (Tractatus politicus), который остался впрочемъ недоконченнымъ по случаю его смерти. Онъ умеръ въ 1677-мъ году. За семь лѣтъ передъ тѣмъ, въ 1670-мъ году, онъ изложилъ уже существенныя основанія своей теоріи въ *Богословско-Политическомъ Трактатѣ* (Tractatus theologico-politicus). Послѣдній писанъ впрочемъ съ односторонней цѣлью. Спиноза хотѣлъ доказать, что свобода мысли совмѣстна съ требованіями, какъ богословія, такъ и политики, особенно въ демократическихъ государствахъ. Сущность ученія одинакова въ обоихъ сочиненіяхъ; есть однако нѣкоторыя частныя разности, которыя указываютъ на позднѣйшую разработку мыслей.

Политическія воззрѣнія Спинозы носятъ на себѣ печать его философіи. Какъ чистый философъ, онъ не принадлежалъ къ какой либо партіи; онъ не имѣлъ въ виду доказать то или другое практическое требованіе, поддержать извѣстное направленіе. Изслѣдуя начала политической жизни «съ такою же свободою души, какъ математику», онъ предположилъ себѣ не смѣяться, не плакать надъ человѣческими дѣлами, не приходить въ негодованіе, а стараться понять ихъ. Разнообразныя влеченія человѣка онъ разсматривалъ не какъ пороки, а какъ естественныя свойства, принадлежащія человѣческой природѣ, также какъ къ природѣ воздуха принадлежатъ холодъ, жаръ, бури, громъ, и тому подобныя явленія, которыя, хотя бываютъ непріятны, однако необходимы и подлежатъ изслѣдованію разума. Этотъ хладнокровный взглядъ на жизнь приводитъ Спинозу къ весьма невысокому мнѣнію о человѣкѣ, въ которомъ онъ видитъ игралище страстей. Всѣ, говоритъ онъ, хотятъ быть первыми и притѣснять другъ друга; отсюда безпрерывныя распри. Хотя религія предписываетъ любить ближнихъ, однако это мало дѣйствуетъ на людей. Съ другой стороны, разумъ можетъ умѣрять и воздерживать страсти; но и это дѣло трудное. Кто воображаетъ, что толпа или тѣ, которые занима-

ются общественными дѣлами, способны слѣдовать однимъ внушеніямъ разума, тотъ мечтаетъ о золотомъ вѣкѣ поэтовъ. Поэтому невозможно основать политику на началахъ нравственности, а надобно устроить государство такъ, чтобы правители не могли дѣлать зло, какими бы побужденіями они ни руководствовались, разумомъ или страстями. Внутренная свобода или крѣпость души есть частная добродѣтель; добродѣтель же власти есть безопасность [1]). Такова точка зрѣнія, съ которой Спиноза предпринимаетъ свои политическія изслѣдованія.

Спиноза отправляется отъ положенія, что всякая вещь, для того, чтобы получить бытіе, нуждается въ извѣстной мощи (potentia). Таже мощь служитъ ей и для продолженія ея существованія. А такъ какъ никакая вещь не можетъ ни дать себѣ бытіе, ни, слѣдовательно, сама собою продолжать свое бытіе, то эта создающая и сохраняющая ее мощь ничто иное, какъ сила самой природы, или, что тоже самое, какъ доказываетъ философія, — сила Божія. Отсюда проистекаетъ и право природы или естественное право (jus naturae). Богъ или природа имѣетъ право на все, ибо право Божіе ничто иное, какъ самое его Всемогущество, когда оно разсматривается, какъ абсолютно свободное, то есть, какъ проистекающее изъ самаго божественнаго естества. Отдѣльныя же вещи, какъ части природы, на столько имѣютъ право существовать и дѣйствовать, на сколько онѣ имѣютъ мощи. Закономъ природы называется правило, по которому природа дѣйствуетъ. Первый законъ природы состоитъ въ томъ, чтобы каждая вещь сохраняла свое бытіе. Слѣдовательно, все что вещь дѣлаетъ по закону своей природы, то она дѣлаетъ по естественному своему праву. Такъ напримѣръ, рыбы созданы природою для плаванія и большія для съѣденія малыхъ; слѣдовательно, онѣ по естественному своему праву владѣютъ водою и большія съѣдаютъ малыхъ.

Отсюда ясно, что и человѣкъ, по закону своей природы, имѣетъ право дѣлать все, что можетъ, для своего самосохраненія. Еслибы человѣкъ состоялъ изъ одного разума, то естественный его законъ заключался бы въ подчиненіи разуму; но такъ какъ онъ отъ природы имѣетъ и влеченія, то слѣдуя имъ, и повинуясь слѣпой страсти, онъ точно также дѣйствуетъ по естественному своему праву, какъ и тогда, когда онъ руководится указаніями разума. Безумный точно также дѣйствуетъ по праву своей природы, какъ и мудрый. Слѣдовательно, естественный законъ,

---

[1]) Tract. Polit. c. I; § 45, 46.

подъ которымъ всѣ люди родятся и большею частью живутъ, запрещаетъ только то, чего никто не хочетъ и не можетъ. Остальное все, ненависть, гнѣвъ, распри, заключается въ естественномъ правѣ людей. Если подобное воззрѣніе кажется намъ нелѣпымъ, то это происходитъ единственно оттого, что мы обращаемъ вниманіе лишь на ближайшія нужды человѣка, между тѣмъ какъ человѣкъ составляетъ малую частицу міроздания, и всѣ его дѣйствія опредѣляются не только собственнымъ его разумомъ, но вѣчнымъ порядкомъ природы, дѣйствующей по неизмѣннымъ законамъ [1]).

Очевидно, что это ученіе о самосохраненіи, какъ основномъ началѣ естественнаго закона, и о проистекающемъ отсюда правѣ на все, на что идетъ мощь, совершенно тождественно съ теоріею Гоббеса. Однако Спиноза дѣлаетъ здѣсь оговорку, которая нѣсколько видоизмѣняетъ принятыя имъ основанія и открываетъ ему выходъ изъ чисто животныхъ началъ естественнаго права.

Хотя человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души, говоритъ Спиноза, однако мощь его опредѣляется не столько крѣпостью тѣла, сколько силою разума. Когда человѣкъ слѣдуетъ указаніямъ разума, онъ является дѣятельнымъ, ибо онъ становится тогда полною причиною своихъ поступковъ. Напротивъ, когда онъ повинуется влеченіямъ, онъ является страдательнымъ, ибо онъ возбуждается къ дѣйствію внѣшними предметами; слѣдовательно, здѣсь онъ только отчасти причина своего дѣйствія. Отсюда ясно, что человѣкъ тѣмъ болѣе свободенъ и тѣмъ болѣе дѣйствуетъ по законамъ своей природы, чѣмъ болѣе онъ руководится разумомъ. Свобода состоитъ именно въ повиновеніи разуму. Когда же человѣкъ увлекается страстями, онъ тѣмъ самымъ становится рабомъ [2]).

Изъ этой теоріи слѣдуетъ, очевидно, что человѣкъ носитъ въ себѣ противорѣчащіе законы, ибо разумъ указываетъ ему одно, а влеченія совершенно другое. Но Спиноза не объясняетъ, какимъ образомъ въ одномъ и томъ же существѣ, составляющемъ извѣстное проявленіе единой субстанціи, можетъ совмѣщаться подобное противорѣчіе. Все у него приводится къ строгому единству первоначальнаго естества; поэтому и отношеніе разума къ страстямъ представляется не въ видѣ борьбы противоположныхъ стремленій, а какъ разнородныя дѣйствія естественныхъ при-

---

[1]) Tract. Pol. c. II, § 2—8; Tract. Th. Pol. c. XVI, § 2—11.
[2]) Tract. Pol. c. II, § 11; cp. Ethic. Pars IV, V.

чинъ. Въ этомъ заключается главный недостатокъ его системы: одна производящая причина не въ состоянія объяснить ни борьбы противоположностей, ни потребности ихъ соглашенія. Отсюда противорѣчащія начала въ самой теоріи: съ одной стороны, понятіе о разумѣ, какъ о высшей силѣ человѣка, составляющей сущность его природы; съ другой стороны, взглядъ на человѣка, какъ на существо, слѣдующее болѣе страстямъ, нежели разуму. Принявши послѣднее, мы неизбѣжно приходимъ къ заключенію, что человѣкъ, по самой своей природѣ, живетъ большею частью не по закону своей природы.

Спиноза прямо поставляетъ правиломъ, что такъ какъ люди обыкновенно повинуются страстямъ, а страсти влекутъ ихъ врозь, то по природѣ они враги. Ибо тотъ мнѣ врагъ, кого я болѣе всего долженъ опасаться, а люди тѣмъ опаснѣе, чѣмъ они хитрѣе другихъ животныхъ [1]). Это опять тоже самое начало, что у Гоббеса. Поэтому Спиноза представляетъ себѣ естественное состояніе, предшествующее общежитію, точно также какъ Гоббесъ. Здѣсь нѣтъ правды и неправды, ибо все принадлежитъ всѣмъ, и всякій имѣетъ право добывать себѣ все. Здѣсь нѣтъ и понятія о грѣхѣ, какъ о нарушеніи чужаго права, ибо никто не обязанъ уважать чужое право, такъ какъ естественный законъ запрещаетъ только то, на что не достаетъ силы. Никто также не обязанъ исполнять своихъ обѣщаній: кто можетъ отъ нихъ уклониться и по собственному своему сужденію считаетъ это для себя полезнымъ, тотъ имѣетъ на то полное право. Инаго даже и предположить нельзя, ибо, еслибы люди, по естественному закону или, что тоже самое, по установленію Божьему, обязаны были слѣдовать разуму, то они всегда бы ему слѣдовали, такъ какъ установленія Божьи вѣчны и непреложны. Но на дѣлѣ мы видимъ иное, а потому должны заключить, что таковъ законъ человѣческаго естества [2]).

Такимъ образомъ, у Спинозы, также какъ у Гоббеса, понятія о правдѣ и грѣхѣ, то есть, о добрѣ и злѣ нравственномъ, проистекаютъ единственно изъ состоянія гражданскаго. Естественнымъ же добромъ и зломъ онъ называетъ то, что способствуетъ или препятствуетъ сохраненію нашего бытія, то есть, что увеличиваетъ или уменьшаетъ нашу мощь [3]). Это тѣже понятія, которыя мы встрѣчали и у Гоббеса и у Кумберланда.

---

[1]) Tr. Pol. c. II, § 14.
[2]) Tr. Pol. c. II, § 12, 18, 22.
[3]) Ethic. Pars IV, prop. 8.

Однако, продолжаетъ Спиноза, пока люди находятся въ состояніи природы, гдѣ право каждаго опредѣляется личною его мощью, можно сказать, что въ дѣйствительности естественное право совершенно ничтожно, ибо никто въ одиночествѣ не въ силахъ защитить себя отъ другихъ, и каждый долженъ постоянно опасаться всѣхъ. Притомъ же люди, безъ взаимной помощи, едва въ состояніи поддерживать свою жизнь и изощрять свой умъ. Общежитіе не только полезно, но и совершенно необходимо для пріобрѣтенія многихъ вещей. Не всякій на все способенъ, и не всякій можетъ пріобрѣсти то, что нужно для поддержанія жизни. Не достало бы ни времени, ни силы, еслибы каждый долженъ былъ все дѣлать одинъ, не говоря о наукахъ и искусствахъ, необходимыхъ для счастія и совершенства человѣка. Поэтому варвары, не знающіе гражданскаго порядка, ведутъ жизнь самую печальную. Да и тѣ не въ состояніи, безъ взаимной помощи, пріобрѣсти то немногое, что имъ потребно [1]).

Отсюда ясно, что естественное право, свойственное человѣку, не можетъ существовать иначе, какъ при соединеніи силъ. Когда нѣсколько человѣкъ соединяются вмѣстѣ, они тѣмъ самымъ увеличаютъ свою мощь, а потому и свое право, и чѣмъ больше число соединившихся лицъ, тѣмъ болѣе возрастаютъ ихъ права. Такимъ образомъ, внѣ общества, человѣкъ не имѣетъ возможности жить по своему праву, и если схоластики на этомъ основаніи считаютъ человѣка животнымъ общежительнымъ, то съ этимъ можно согласиться [2]).

Въ другомъ мѣстѣ Спиноза говоритъ, что такъ какъ люди руководствуются болѣе страстями, нежели разумомъ, то очевидно, что толпа соединяется не вслѣдствіе какихъ либо разумныхъ требованій, а подъ вліяніемъ извѣстныхъ чувствъ, напримѣръ, общей надежды, общаго страха или желанія. А такъ какъ всѣмъ людямъ прирождена боязнь уединенія, ибо никто въ одиночествѣ не имѣетъ довольно силъ для защиты и для пріобрѣтенія жизненныхъ удобствъ, то изъ этого слѣдуетъ, что люди по природѣ стремятся къ гражданскому состоянію [3]). Рядомъ съ этимъ однако Спиноза утверждаетъ, что люди по природѣ враги, и что человѣкъ не родится гражданственнымъ, а становится таковымъ [4]). Это опять одно изъ противорѣчій, вытекающихъ изъ общихъ его воззрѣній, изъ

[1]) Tract. Th. Pol. V, 18—20.
[2]) Tract. Pol. II, 15.
[3]) Tract. Pol. VI, 1.
[4]) Tract. Pol. V, 2.

невозможности, на основаніи его теоріи, объяснить противоположныя стремленія человѣка. Гоббесъ, выставляя людей врагами, совершенно отвергалъ естественное стремленіе къ сообществу и основывалъ общежитіе единственно на требованіяхъ разума. Но если люди, по своей природѣ, слѣдуютъ болѣе страстямъ, нежели разуму, то они никогда не соединятся. Это было самое существенное возраженіе противъ его ученія. Спиноза это понялъ и хотѣлъ основать общество не только на требованіяхъ разума, но и на естественномъ чувствѣ; однако черезъ это противорѣчіе не уничтожилось, а приняло только другой характеръ: если людямъ врождено стремленіе къ сообществу, то нельзя считать ихъ естественными врагами.

Какъ скоро люди соединили свои силы и образовали общество, такъ личное право каждаго уступаетъ общему праву: ибо отдѣльное лице безсильно передъ остальными. Слѣдовательно, каждый пользуется здѣсь тѣмъ правомъ, какое даётся ему обществомъ, и всякій обязанъ исполнять то, что предписывается ему обществомъ. Если же онъ не повинуется, то можно употребить противъ него принужденіе, такъ какъ право вытекаетъ изъ силы. Это общее право, опредѣляемое мощью собранія людей, называется *властью,* и тотъ держитъ ее абсолютно, кому съ общаго согласія ввѣряется забота объ общемъ благѣ [1]).

Въ *Богословско-Политическомъ Трактатѣ*, Спиноза представляетъ происхожденіе обществъ въ видѣ всецѣлаго перенесенія каждымъ лицомъ своего права на общество. Необходимость власти, говоритъ онъ, видна изъ самой природы человѣка, который повинуется болѣе страстямъ, нежели разуму. Поэтому, для укрощенія его нужна сила, безъ которой не можетъ существовать никакое общество. Еслибы даже, во имя общежитія, каждый обѣщалъ отречься отъ своего права на все, то по вѣчному закону человѣческой природы, онъ не будетъ исполнять своего обѣщанія иначе, какъ въ надеждѣ на большее благо или изъ страха бо̀льшаго зла. Пользуясь естественнымъ своимъ правомъ, онъ нарушитъ данное слово, какъ скоро увидитъ въ этомъ свою выгоду. Слѣдовательно, всякій договоръ существуетъ только въ виду проистекающей отъ него пользы, и какъ скоро польза исчезаетъ, такъ самый договоръ становится недѣйствительнымъ. Поэтому, кто хочетъ имѣть возможность положиться на чужое слово, тотъ долженъ устроить это такъ, чтобъ отъ

---

[1]) Tract. Pol. II, 15—17.

нарушенія обѣщанія проистекало для обѣщающаго большее зло, нежели отъ исполненія. Это и совершается установленіемъ общей власти, на которую переносятся силы, а потому и права всѣхъ и каждаго. Такъ какъ она могущественнѣе всѣхъ, слѣдовательно, можетъ всякаго принудить къ исполненію своихъ требованій, то каждый можетъ быть увѣренъ, что заключенный имъ договоръ не будетъ нарушенъ [1]). Здѣсь Спиноза очевидно ближе слѣдуетъ Гоббесу, но такъ какъ въ сущности, по его ученію, перенесеніе правъ составляетъ только послѣдствіе соединенія силъ, то въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи онъ совершенно опустилъ первое и ограничился вторымъ.

Цѣлый составъ власти, по опредѣленію Спинозы, называется государствомъ [2]). Вообще, Спиноза считаетъ власть и государство понятіями тождественными. У него встрѣчается даже та самая фраза, которая была сказана современникомъ его Лудовикомъ XIV-мъ: «царь есть само государство» (Rex est ipsa civitas) [3]),—доказательство, что это изреченіе было не безумнымъ самопревознесеніемъ абсолютизма, а выраженіемъ извѣстнаго политическаго взгляда, вытекавшаго изъ практики, также какъ и изъ философскаго мышленія. Устройство государства можетъ быть различно: правленіе можетъ быть монархическое, аристократическое и демократическое. Но каково бы оно ни было, сущность власти вездѣ одна и таже: во всякомъ государствѣ ей принадлежитъ верховное право надъ лицами.

Для точнѣйшаго опредѣленія этого права надобно принять во вниманіе, что оно, по существу своему, ничто иное, какъ естественное право, на сколько оно вытекаетъ не изъ мощи отдѣльнаго лица, а изъ мощи соединенной толпы. Поэтому и здѣсь прилагается правило, что верховная власть имѣетъ на столько права, на сколько у нея есть силы. Но такъ какъ сила каждаго подданнаго совершенно ничтожна передъ обществомъ, то подчиненіе здѣсь полное и всецѣлое. Подданный не можетъ устроить свою жизнь такъ, какъ онъ хочетъ, ибо онъ живетъ не по своему праву, а по праву государства. Еслибы послѣднее предоставило гражданамъ жить по собственному изволенію, то оно тѣмъ самымъ уничтожило бы само себя. Отсюда слѣдуетъ, что подданный обязанъ исполнять всѣ предписанія власти, даже самыя нелѣпыя. Онъ не имѣетъ права рѣ-

[1]) Tr. Theol. Polit. V, 22, XVI, 15—25.
[2]) Imperii integrum corpus civitas appellatur. Tr. Pol. III, 1.
[3]) Tr. Pol. VII, 25.

шать, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо. Все это зависитъ отъ постановленій власти, а потому все, что она признаетъ благимъ и справедливымъ, должно считаться мнѣніемъ всѣхъ и каждаго. Изъ этого ясно также, что государство не можетъ нарушить право или поступить несправедливо, ибо оно само источникъ всякаго права. Оно можетъ только грѣшить или ошибаться, какъ философы говорятъ про природу, что она иногда ошибается; то есть, оно можетъ предпринять дѣйствіе вредное для него самого. Такимъ образомъ, государственная власть не знаетъ границъ; она не сдерживается никакимъ закономъ, никакимъ правомъ. Это прямо вытекаетъ изъ необходимости подчинить силы отдѣльныхъ лицъ силѣ цѣлаго.

Спрашивается однако: не противно ли разуму подчинять себя безусловно чужому рѣшенію? Отвѣтомъ служитъ то, что самъ разумъ указываетъ намъ необходимость государственнаго порядка. Человѣкъ не можетъ жить по своему праву; собственный его разумъ предписываетъ ему искать мира; слѣдовательно, онъ не можетъ не подчиняться государственной власти, а подчиненіе непремѣнно должно быть всецѣлое. Если иногда велѣнія власти противорѣчатъ разуму, то это—зло, которое далеко перевѣшивается добромъ, проистекающимъ отъ государства, а разумъ предписываетъ изъ двухъ золъ выбирать меньшее. Слѣдовательно, подчиняясь власти, человѣкъ слѣдуетъ внушеніямъ разума, а такъ какъ свобода состоитъ именно въ дѣятельности, сообразной съ разумомъ, то подчиняясь власти, человѣкъ не становится рабомъ, а напротивъ, онъ черезъ это только дѣлается свободнымъ [1]). Въ этомъ смыслѣ Спиноза говоритъ, что свобода есть истинная цѣль государства [2]).

Однако и здѣсь, также какъ и относительно отдѣльнаго человѣка, эти начала подвергаются ограниченіямъ, которыя значительно видоизмѣняютъ самую ихъ сущность. Спиноза сознается даже, что такое полновластіе во многихъ отношеніяхъ должно оставаться чисто теоретическимъ требованіемъ [3]). Съ одной стороны, мощь государства, а слѣдовательно и его право, также какъ и въ отдѣльномъ человѣкѣ, опредѣляется преимущественно дѣятельностью разума. Здѣсь это еще очевиднѣе, ибо соединеніе силъ происходитъ именно на основаніи тѣхъ началъ, которыя разумъ

---

[1]) Tract. Pol. III, 2—6; Tract. Th. Pol. XVI, 25 и слѣд.
[2]) Tract. Th. Pol. XX, 12.
[3]) Tract. Th. Pol. XVII, 1.

указываетъ, какъ полезныя всѣмъ. Власть, которая дѣйствуетъ неразумно, тѣмъ самымъ подрываетъ собственную силу. Съ другой стороны, такъ какъ право опредѣляется мощью, то власть государства распространяется единственно на то, что оно можетъ вынудить обѣщаніемъ награды или страхомъ наказанія. Поэтому, государство не имѣетъ права предписывать то, къ чему нельзя побудить людей этими средствами. Такъ напримѣръ, человѣкъ не можетъ отречься отъ прирожденной ему способности сужденія. Ибо какими наградами или наказаніями возможно заставить людей думать, что цѣлое больше части, или что ограниченное тѣло безконечно? Точно также нельзя заставить человѣка любить того, кого онъ ненавидитъ и т. п. Сказать, что государство имѣетъ право издавать подобныя предписанія, все равно что утверждать, что человѣкъ имѣетъ право безумствовать [1]).

Съ этой точки зрѣнія Спиноза обсуждаетъ вопросъ о свободѣ совѣсти и мысли. Этому посвящаются послѣднія главы *Богословско-Политическаго Трактата*.

Спиноза, также какъ Гоббесъ, не отдѣляетъ церкви отъ государства и приписываетъ верховной власти право установлять все, что касается вѣры и благочестія. Онъ выводитъ это изъ того, что царство Божіе заключается въ законѣ, предписывающемъ правду и любовь; но въ естественномъ состояніи нѣтъ правды и неправды, повиновенія и грѣха: все это опредѣляется единственно властью гражданской; слѣдовательно, отъ послѣдней зависитъ давать предписанія относительно правды и любви. Въ естественномъ состояніи не можетъ быть даже понятія о Богѣ какъ законодателѣ, облеченномъ властью, ибо здѣсь Богъ дѣйствуетъ черезъ законъ природы, а потому онъ можетъ быть понимаемъ только какъ природа, дѣйствующая по вѣчной и неизмѣнной необходимости. Слѣдовательно, какъ властитель, онъ можетъ царствовать надъ людьми единственно черезъ посредство тѣхъ, которые облечены властью въ человѣческихъ обществахъ. Это относится одинаково и къ естественной религіи и къ откровенной, ибо и въ послѣдней, для того, чтобы получившіе откровеніе могли повелѣвать людямъ, надобно, чтобы подчиненные добровольно перенесли на нихъ свои права, то есть, чтобы пророки облечены были верховною государственною властью. Кромѣ того,

[1]) Tract. Pol. III, 7—9.

необходимо, чтобы религія и благочестіе приспособлялись къ миру и къ сохраненію государства, составляющимъ первое требованіе общежитія, безъ котораго все подвергается опасности. А такъ какъ сужденіе о томъ, что для этого потребно, принадлежитъ верховной власти, то ей же принадлежитъ и право примѣнять религію къ общественнымъ нуждамъ. Это предписывается самимъ божественнымъ закономъ, который запрещаетъ наносить вредъ кому бы то ни было, слѣдовательно, менѣе всего государству, въ которомъ заключается общее благо. Высшее дѣйствіе любви состоитъ именно въ охраненіи общаго мира и согласія. А такъ какъ частный человѣкъ самъ собою не можетъ рѣшить, что̀ полезно и что̀ вредно государству, то онъ прежде всего долженъ повиноваться рѣшеніямъ верховной власти. Спиноза называетъ даже возмутительнымъ мнѣніе, отдѣляющее церковную власть отъ гражданской, ибо оно отнимаетъ у правителей самое твердое основаніе власти — господство надъ душами. Примѣромъ можетъ служить римскій первосвященникъ, который, имѣя духовную власть, подчинилъ себѣ всѣхъ свѣтскихъ князей [1]).

Однако, приписывая государственной власти право установлять догматы вѣры, назначать святителей, совершать таинства, судить о дѣлахъ благочестія, Спиноза отстаиваетъ неприкосновенность человѣческой совѣсти. Внутреннее поклоненіе Богу и внутреннее благочестіе остаются правомъ каждаго отдѣльнаго лица, ибо совѣсти своей никто не можетъ перенести на другаго. Душевное настроеніе не дается внѣшнею властью; силою и закономъ никого нельзя сдѣлать блаженнымъ. Слѣдовательно, всякій можетъ свободно мыслить и чувствовать въ дѣлахъ вѣры [2]). Спиноза утверждаетъ даже, что внѣшнее поклоненіе, опредѣленіе котораго предоставляется общественной власти, не можетъ ни вредить, ни способствовать истинному познанію Бога и любви къ нему, составляющимъ предметъ внутренняго поклоненія; поэтому, изъ однихъ внѣшнихъ обрядовъ не стоитъ нарушать общественный миръ и порядокъ [3]).

Можно спросить: въ чемъ же состоитъ это внутреннее благочестіе, если по естественному закону нѣтъ понятій о правдѣ и неправдѣ, о повиновеніи и грѣхѣ, и если все это зависитъ единственно отъ предписаній гражданской власти? Тутъ очевидно должно исчезнуть все нравствен-

[1]) Tract. Th. Pol. XIX, 1 и слѣд.
[2]) Tract. Th. Pol. VII, 90—92.
[3]) Tract. Pol. III, 10.

ное существо человѣка. Но Спиноза далекъ отъ подобной мысли; для него, напротивъ, нравственныя требованія составляютъ высшую цѣль человѣка, какъ разумнаго существа. Это опять одно изъ тѣхъ противорѣчій, къ которымъ неизбѣжно вела его точка зрѣнія. У него рядомъ стоятъ несовмѣстимыя начала.

Такъ же какъ отъ свободы совѣсти, продолжаетъ Спиноза, никто не можетъ отказаться и отъ свободы мысли, ибо никого нельзя принудить думать такъ или иначе. Предписывать можно только дѣйствія, а не помыслы. Когда государство хочетъ насиловать мысль, оно выступаетъ изъ предѣловъ своего права, ибо выходитъ изъ границъ своей мощи. Поэтому, надобно считать насильственнымъ правленіе, отрицающее у подданныхъ свободу думать, а слѣдовательно и говорить то, что думаютъ, и напротивъ умѣреннымъ то, которое допускаетъ эту свободу.

Нельзя не замѣтить, что это: *слѣдовательно* вовсе не вытекаетъ изъ началъ, положенныхъ Спинозою. Мысль есть внутреннее дѣйствіе, не подлежащее запрещенію; но рѣчь есть дѣйствіе внѣшнее, подчиненное по этому самому правамъ власти. Далѣе, Спиноза еще болѣе расширяетъ это начало, требуя для гражданъ права не только говорить, но и учить. Изъ внутреннихъ правъ совѣсти этого никакъ нельзя вывести. Впрочемъ, онъ самъ дѣлаетъ здѣсь оговорку: я не спорю о правахъ власти, говоритъ онъ, а о томъ, что̀ полезно. Подобная свобода не можетъ вредить государству, если только она не ведетъ къ дѣйствіямъ противнымъ предписаніямъ общественной власти. Прилагая это мѣрило, легко опредѣлить, какія мнѣнія должны считаться возмутительными. Сюда относятся всѣ ученія, противорѣчащія основному договору, на которомъ зиждется общество, напримѣръ, что верховная власть не полноправна, что подданные могутъ жить по своему усмотрѣнію и т. п. Остальное все должно быть разрѣшено. Правда, отъ подобной свободы могутъ произойти нѣкоторыя неудобства, но неудобства есть во всемъ. Кто хочетъ искоренить всѣ пороки, тотъ скорѣе раздражитъ, нежели исправитъ людей. Тѣмъ менѣе слѣдуетъ запрещать свободное движеніе мысли, которое само по себѣ есть добродѣтель и притомъ необходимо для успѣха наукъ и искусствъ. Запрещеніе мысли можетъ вести только ко всеобщему лицемѣрію; оно произведетъ еще большее стремленіе къ запретному плоду и заставитъ даже добрыхъ гражданъ ненавидѣть стѣснительные законы. Подобныя постановленія возбуждаютъ только расколы и ненависть между членами государства. Они обрекаютъ на изгнаніе и на плаху людей твер-

дыхъ въ своихъ убѣжденіяхъ; они порождаютъ мучениковъ, къ крайнему вреду для самой верховной власти. Поэтому, всякому государству, а тѣмъ болѣе демократическому, всего полезнѣе давать предписанія только относительно внѣшнихъ дѣйствій, предоставляя каждому думать, что хочетъ, и говорить то, что думаетъ [1]).

Опредѣливши права верховной власти надъ подданными, Спиноза разсматриваетъ и отношенія ея къ другимъ государствамъ. Такъ какъ право общественной власти ничто иное, какъ самое естественное право, вытекающее изъ мощи союза людей, то различныя государства состоятъ между собою въ тѣхъ же отношеніяхъ, въ какихъ находятся отдѣльныя лица въ естественномъ состояніи, съ тою только разницею, что государства имѣютъ болѣе средствъ защищать себя отъ нападеній. А такъ какъ люди въ естественномъ состояніи враги между собою, то и государства по природѣ враги. Поэтому, всякое государство имѣетъ всегда право вести войну противъ другаго. Съ другой стороны, государства, также какъ и отдѣльныя лица, могутъ соединяться для взаимной помощи; но такъ какъ надъ ними нѣтъ высшей власти, которая бы ихъ сдерживала, то соблюденіе договоровъ зависитъ отъ воли каждаго. Государство исполняетъ договоры, пока это ему полезно, и имѣетъ полное право нарушать ихъ, какъ скоро ему представляется отъ этого выгода. Это— право, принадлежащее каждому человѣку въ естественномъ состояніи; для верховной же власти, вообще, высшій законъ есть благо народное, и этому началу оно должно жертвовать всѣмъ. Если, при этомъ, государство, съ которымъ было заключено обязательство, считаетъ себя обманутымъ, то оно должно винить только собственную глупость, которая побудила его ввѣриться лицу, облеченному полновластіемъ и признающему пользу своей власти высшимъ для себя закономъ [2]). Спиноза утверждаетъ, что всѣ эти послѣдствія совершенно неизбѣжны, ибо они выводятся необходимымъ образомъ изъ самой природы человѣка, то есть, изъ общаго всѣмъ людямъ стремленія къ самосохраненію. Но изъ этого самаго ясно, что въ приложеніи къ международному праву, эти начала оказываются недостаточными. Нѣтъ сомнѣнія, что государства, во взаимныхъ отношеніяхъ, руководствуются прежде всего самосохраненіемъ, но это не единственное правило человѣческихъ дѣйствій. Существуютъ ра-

---

[1]) Tract. Th. Pol. c. XX.
[2]) Tract. Pol. III, 12—18.

зумно-нравственныя требованія, которыя имѣютъ существенное значеніе въ отношеніяхъ державъ, также какъ и отдѣльныхъ лицъ, требованія, которыя не уничтожаются недостаткомъ высшей принудительной власти. Но выводя право изъ силы, Спиноза, конечно, не могъ смотрѣть на дѣло иначе. Надобно только замѣтить, что здѣсь у него нѣтъ даже тѣхъ ограниченій, которыя являются въ приложеніи къ другимъ сторонамъ права, и которыя даютъ его системѣ существенно иной оттѣнокъ, нежели тотъ, который мы видимъ у Гоббеса.

Тѣмъ ярче выступаютъ эти ограничивающія начала въ ученіи о государственномъ устройствѣ. И здѣсь, Спиноза отправляется отъ самосохраненія. Государство, говоритъ онъ, тѣмъ лучше устроено, чѣмъ болѣе оно имѣетъ силы для самосохраненія, а силы оно имѣетъ тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе оно руководится разумомъ [1]). Спиноза даетъ своему разсужденію и другой оборотъ, который приводитъ его къ тому же заключенію. Наилучшій образъ правленія, говоритъ онъ, опредѣляется цѣлью гражданскаго состоянія. Эта цѣль нѣчто иное, какъ *миръ и безопасность жизни*. Однако, подъ именемъ мира не слѣдуетъ разумѣть рабство, варварство и пустыню, ибо въ такомъ случаѣ для людей не было бы ничего ужаснѣе мира. Миръ не есть только отсутствіе войны; это — согласіе душъ. Согласная же жизнь людей есть жизнь человѣческая, которая опредѣляется не однимъ кровообращеніемъ и другими отправленіями, общими всѣмъ животнымъ, но главнымъ образомъ силою и дѣятельностью разума [2]). Мы видѣли выше, что въ *Богословско-Политическомъ Трактатѣ* Спиноза выставлялъ свободу, какъ истинную цѣль государства. Послѣднее начало не противорѣчитъ первому, ибо свобода, по его воззрѣнію, состоитъ именно въ дѣятельности разума. Цѣль государства, говоритъ здѣсь Спиноза, заключается не въ томъ, чтобы изъ людей сдѣлать автоматовъ или животныхъ, а въ томъ, чтобы они безопасно пользовались способностями тѣла и души, руководясь въ своихъ дѣйствіяхъ свободнымъ разумомъ [3]).

Мы видимъ здѣсь совершенно иныя требованія, нежели у Гоббеса. Отсюда и другой взглядъ на государственное устройство. Понимая миръ не какъ одинъ только внѣшній порядокъ, а какъ внутреннее согласіе

[1]) Tract. Pol. V, 1.
[2]) Tract. Pol. V, 5; VI, 3.
[3]) Tract. Th. Pol. XX, 12.

душъ, Спиноза ставитъ власть, установляемую свободными лицами, выше той, которая пріобрѣтается войною. Хотя существо права въ обѣихъ одно и тоже, однако цѣль и средства различны: въ одномъ случаѣ, подчиняющаяся толпа руководится болѣе надеждою, въ другомъ случаѣ страхомъ, въ одномъ она имѣетъ въ виду улучшеніе своей жизни, въ другомъ избѣжаніе смерти; въ одномъ случаѣ, она живетъ для себя, въ другомъ для побѣдителя. Такимъ образомъ, цѣль власти, пріобрѣтенной войною, скорѣе имѣть рабовъ, нежели подданныхъ [1]). Относительно способовъ сохраненія подобной власти Спиноза ссылается на Макіавелли; самъ же онъ разбираетъ наилучшее устройство свободныхъ государствъ.

Образъ правленія можетъ быть монархическій, аристократическій и демократическій. Опытъ, повидимому, убѣждаетъ насъ, что для сохраненія мира и согласія лучше всего ввѣрить правленіе одному лицу. Но это порождаетъ только рабство, а не внутреннее единеніе душъ. Еслибы люди, говоритъ Спиноза, были устроены такъ, чтобы они сами собою избирали то, что для нихъ всего полезнѣе, то не нужно было бы искусства для установленія между ними согласія. Но такъ какъ человѣческая природа совершенно иная, то надобно власть учредить такъ, чтобы какъ правители, такъ и подданные, по неволѣ стремились къ общему благу, а этого можно достигнуть единственно тѣмъ, что общественныя дѣла не ввѣряются никому безусловно. Ибо никто не бываетъ одаренъ такою душевною силою, чтобъ иногда не заснуть или не поддаться влеченію страстей. Нелѣпо требовать отъ кого бы то ни было то, чего никто самъ отъ себя ожидать не можетъ, именно, чтобы онъ заботился о другихъ болѣе, нежели о себѣ самомъ, чтобы онъ не былъ алченъ, завистливъ, честолюбивъ, особенно когда его ежедневно окружаютъ величайшіе соблазны. До какой степени ошибаются тѣ, которые воображаютъ, что одно лице можетъ быть облечено полновластіемъ, ясно изъ того, что право опредѣляется мощью, а мощь одного лица далеко не въ состояніи совладать съ такою задачею. Поэтому, всякій монархъ ищетъ опоры въ преданныхъ ему людяхъ, такъ что власть здѣсь въ сущности не монархическая, а аристократическая. Это еще очевиднѣе, когда на престолѣ сидитъ ребенокъ, больной или старикъ. Тутъ все государственное управленіе переходитъ къ другимъ. Но чѣмъ менѣе монархъ имѣетъ собственной силы, тѣмъ болѣе онъ долженъ опасаться гражданъ; слѣдовательно,

[1]) Tract. Pol. V, 6.

онъ всегда будетъ стараться ихъ ослабить. Такое же опасеніе рождается и относительно наслѣдниковъ, которые поэтому обыкновенно воспитываются такъ, чтобы отъ нихъ нечего было бояться. Отсюда ясно, что чѣмъ болѣе власть сосредоточена въ одномъ лицѣ, тѣмъ менѣе въ ней силы, тѣмъ болѣе она должна опасаться подданныхъ и тѣмъ хуже состояніе послѣднихъ. Слѣдовательно, для прочнаго устройства монархіи нужно положить такія основанія, которыя соединяли бы безопасность государя съ спокойствіемъ гражданъ. Надобно сдѣлать такъ, чтобы монархъ былъ полновластнымъ, только когда онъ заботится о благѣ подданныхъ [1]).

Эта критика монархическаго правленія прямо вытекаетъ изъ основныхъ началъ системы Спинозы. Если право опредѣляется естественною силою, то очевидно, что оно всего болѣе шатко, когда оно ввѣряется одному лицу; а съ другой стороны, если слабость порождаетъ страхъ, то естественно, что монархъ всего болѣе долженъ бояться гражданъ. Здѣсь можно видѣть то смѣшеніе юридическаго полновластія и фактическаго, нравственныхъ отношеній и естественныхъ, которое вообще характеризуетъ воззрѣнія Спинозы, и которое составляетъ неизбѣжное послѣдствіе натуралистической точки зрѣнія.

Для устраненія этихъ недостатковъ, Спиноза хочетъ установить такой твердый порядокъ, который бы не могъ быть поколебленъ даже волею монарха. Князь долженъ являться какъ бы божествомъ, котораго рѣшенія имѣютъ характеръ вѣчныхъ законовъ, такъ что еслибы онъ самъ случайно приказалъ что либо противозаконное, то министры, повинуясь постоянной его волѣ, не должны исполнять подобнаго повелѣнія. При такомъ устройствѣ, всякое право является выраженіемъ воли монарха, но не всякая воля монарха становится правомъ [2]). Но однихъ законовъ недостаточно для достиженія этой цѣли; надобно, чтобы законы охранялись самимъ народомъ, для пользы котораго они установлены. Воля монарха должна быть связана мнѣніемъ совѣта, выбраннаго изъ всѣхъ частей народа, который такимъ образомъ призывается къ участію въ общемъ рѣшеніи.

Устройство, предлагаемое Спинозою, не есть однакоже конституціонная монархія, которой образецъ онъ могъ видѣть въ Англіи. Правленіе, смѣшанное изъ раздѣльныхъ элементовъ, было несовмѣстно съ едини-

---

[1]) Tract. Pol. VI, 4—8.
[2]) Tract. Pol. VII, 1.

ствомъ верховной власти, которое вытекало изъ его ученія. Чтобы положить предѣлъ произволу и направить волю монарха къ общему благу, Спиноза прибѣгаетъ къ изобрѣтенному имъ самимъ, чисто утопическому устройству, въ которомъ, подъ наружною оболочкою монархіи скрываются въ сущности демократическія начала. Онъ раздѣляетъ весь народъ на семейства, не опредѣляя впрочемъ основаній этого раздѣленія. Всѣ поля и даже дома должны принадлежать государству и раздаваться ежегодно въ наемъ отдѣльнымъ семьямъ. Это дѣлается съ цѣлью установить между всѣми гражданами общій интересъ, а потому и общее мнѣніе на счетъ общественныхъ дѣлъ; ибо иначе всякій, слѣдуя естественнымъ своимъ влеченіямъ, будетъ имѣть въ виду только частную свою пользу. Изъ каждаго семейства, отъ трехъ до пяти человѣкъ назначаются въ члены верховнаго совѣта. Ежегодно выбирается одинъ на нѣсколько лѣтъ, такъ что постоянно происходитъ смѣна. Выборъ предоставляется самому монарху, но непремѣнное условіе избираемости состоитъ въ достиженіи пятидесятилѣтняго возраста. Черезъ это выбору полагается предѣлъ, и каждый гражданинъ имѣетъ надежду достигнуть этой почести [1]).

Совѣтъ собирается по крайней мѣрѣ четыре раза въ годъ. Всѣ государственныя дѣла должны идти черезъ него; монархъ не можетъ ничего рѣшить, не выслушавъ его мнѣніе. Притомъ, тѣ мнѣнія, которыя имѣютъ за себя менѣе ста голосовъ, совершенно устраняются; изъ остальныхъ же монарху предоставляется выборъ. На совѣтъ возлагается не только законодательство, но и управленіе посредствомъ избираемыхъ имъ министровъ, которые засѣдаютъ постоянно и должны представлять ему отчетъ о своихъ дѣйствіяхъ. Черезъ него же идутъ всѣ просьбы и жалобы гражданъ; ему предоставляется воспитаніе царскихъ дѣтей и опека надъ ними. Однимъ словомъ, царь, по выраженію Спинозы, является какъ бы разумомъ государства, а совѣтъ какъ бы чувствами, черезъ которыя разумъ познаетъ состояніе страны и черезъ которыя онъ дѣйствуетъ, сообразно съ своими рѣшеніями [2]). Очевидно однако, что здѣсь чувства имѣютъ гораздо болѣе значенія, нежели разумъ.

Для суда учреждается другой совѣтъ, изъ. одних̂ъ юристовъ, избираемыхъ также изъ отдѣльныхъ семействъ поочередно [3]). Войско же со-

---

[1]) Tract. Pol. VI, 11—16, VII, 8, 13.

[2]) Ibid. VI, 17—25.

[3]) Ibid. VI, 26.

ставляется изъ всѣхъ гражданъ безъ исключенія. Они несутъ службу безвозмездно. Это дѣлается для огражденія свободы, ибо вооруженный человѣкъ самъ себѣ властелинъ, чего нельзя сказать о безоружномъ. Кому ввѣряется военная сила, говоритъ Спиноза, тому безусловно вручается и право; поэтому, наемное войско всегда опасно. Ненадежна и армія, составленная изъ гражданъ, получающихъ жалованье; она годится для войны, а не для мира. Монархія, опирающаяся на такое войско, въ сущности, всегда находится въ состояніи войны: здѣсь свободою пользуются одни воины, а остальные обращаются въ рабовъ [1]).

Для сохраненія равенства между гражданами, Спиноза устраняетъ и всякія привилегированныя сословія, за исключеніемъ ближайшихъ родственниковъ монарха; да и тѣмъ въ третьей или четвертой степени воспрещается бракъ, чтобы не умножалось ихъ число. Значительное дворянство, говоритъ Спиноза, не только ложится тяжелымъ бременемъ на народъ, но и опасно для государства. Люди, имѣющіе избытокъ досуга, большею частью замышляютъ преступныя дѣла. Князья вовлекаются въ войны главнымъ образомъ вслѣдствіе вліянія дворянъ [2]).

Наконецъ, верховная власть должна оставаться нераздѣльною и передаваться по праву первородства, а за недостаткомъ дѣтей переходить къ ближайшему наслѣднику по крови [3]). Черезъ это, произведенный разъ выборъ царя становится какъ бы вѣчнымъ. Иначе власть должна постоянно возвращаться къ народу, а такая перемѣна всегда опасна. Спиноза отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждали, что монархъ можетъ по произволу распоряжаться престолонаслѣдіемъ. Частное право наслѣдства, говоритъ онъ, получаетъ силу единственно отъ государственной власти; царь же есть само государство; слѣдовательно, частное право къ нему не приложимо. Какъ скоро онъ умеръ, такъ нѣкоторымъ образомъ умираетъ само государство, и власть, по естественному закону, возвращается къ народу, развѣ когда народъ постановилъ постоянное правило о ея переходѣ [4]).

Таково предлагаемое Спинозою устройство монархіи. Единственное правило, которому я здѣсь слѣдовалъ, говоритъ онъ, состояло въ томъ, что народъ можетъ и при царѣ сохранять достаточную свободу, если

[1]) Tract. Pol. VII, 12, 22.
[2]) Ibid. VII, 20.
[3]) Ibid. VI, 37.
[4]) Tract. Pol. VII, 25.

только правленіе устроено такъ, что сила князя опредѣляется одною силою народа и охраняется самимъ народомъ [1]). Ясно, что монархія становится здѣсь въ зависимость отъ демократіи. Спиноза старается слѣдующимъ образомъ оправдать преобладаніе, которое онъ доставляетъ послѣдней: «Можетъ быть, говоритъ онъ, все это покажется смѣшнымъ тѣмъ людямъ, которые приписываютъ всѣ человѣческіе пороки одному низшему классу и утверждаютъ, что толпа наводитъ страхъ, если сама не трусить, что чернь или служитъ раболѣпно, или превозносится высокомѣрно, что въ ней нѣтъ истины и сужденія и т. п. Но природа у всѣхъ одна. Мы обманываемся только властью и поклоненіемъ, вслѣдствіе чего мы видимъ различіе тамъ, гдѣ его нѣтъ, и считаемъ дозволеннымъ одному то, что запрещено другому. Гордость свойственна всѣмъ властителямъ. Гордятся и тѣ, которые возвышаются путемъ ежегоднаго выбора; что же сказать о вельможахъ, пользующихся вѣчными почестями! Но ихъ высокомѣріе украшается роскошью, расточительностью, извѣстнымъ сочетаніемъ пороковъ, нѣкоторымъ ученымъ невѣжествомъ и изяществомъ безстыдства, такъ что тѣ пороки, которые, сами по себѣ взятые, позорны и безобразны, кажутся невѣждамъ честными и благовидными. Не удивительно, что толпа, какъ говорятъ, наводитъ страхъ, если сама не трусить; ибо свобода и рабство не легко соединяются. Не удивительно, что у нея нѣтъ истины и сужденія, когда большая часть государственныхъ дѣлъ отъ нея скрыты, и она можетъ только дѣлать предположенія изъ немногаго, чего нельзя утаить. Воздерживать свое сужденіе—рѣдкая добродѣтель. Поэтому, дѣлать все тайно отъ гражданъ и хотѣть, чтобы они не судили ложно о дѣлахъ и не толковали ихъ вкривь,—признакъ величайшаго невѣжества. Еслибы толпа умѣла себя умѣрять, воздерживать свое сужденіе на счетъ того, что ей мало извѣстно, и изъ немногихъ данныхъ выводить вѣрныя заключенія, она была бы достойнѣе властвовать, нежели состоять подъ властью. Но, какъ сказано, природа у всѣхъ одна. Всѣ кичатся властью, всѣ наводятъ страхъ, если сами не трусятъ, и вездѣ правда нарушается страстями и своеволіемъ, особенно же тамъ, гдѣ владычествуютъ одинъ или немногіе, которые имѣютъ въ виду не право и не истину, а только умноженіе своего достоянія» [2]).

---

[1]) Tr. Pol. VII, 31.
[2]) Tract. Pol. VII, 27.

Очевидно, что для Спинозы не существовало понятіе о различіи политической способности, вытекающемъ изъ различнаго положенія, занятія и состоянія людей. Разсматривая всѣ предметы подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis), онъ все приводилъ къ общимъ свойствамъ человѣческой природы, упуская изъ виду разнообразное развитіе этихъ свойствъ и различное приложеніе ихъ къ политической жизни.

Отъ монархіи Спиноза переходитъ къ аристократіи, подъ именемъ которой онъ разумѣетъ правленіе, составленное изъ нѣсколькихъ выборныхъ лицъ. Этимъ признакомъ избранія, по его мнѣнію, аристократическое правленіе отличается отъ демократическаго, въ которомъ господствуютъ прирожденныя права. Съ этой точки зрѣнія, онъ признаетъ одинъ только видъ аристократіи, именно тотъ, въ которомъ правящая коллегія сама себя восполняетъ посредствомъ выбора, взглядъ очевидно неправильный [1]).

Отличіе аристократіи отъ монархіи Спиноза полагаетъ 1) въ томъ, что здѣсь власть, будучи сосредоточена въ довольно значительномъ собраніи, гораздо прочнѣе и не нуждается во внѣшнихъ опорахъ, вслѣдствіе чего у царей есть посторонніе совѣтники, а у аристократіи ихъ нѣтъ. 2) Цари умираютъ, а собранія вѣчны, почему здѣсь правленіе никогда не возвращается къ народу. 3) Собраніе не подлежитъ случайностямъ малолѣтства, болѣзни и старости, какъ монархъ. 4) Въ собраніи нѣтъ такой случайности и непостоянства воли, какъ въ одномъ лицѣ, почему здѣсь неумѣстно правило, что не всякая воля правителя составляетъ законъ. Изъ всего этого ясно, что аристократическое правленіе, заключая въ себѣ болѣе элементовъ силы, тѣмъ самымъ болѣе абсолютно, нежели монархія. Если оно въ дѣйствительности не совсѣмъ полновластно, то это происходитъ единственно оттого, что внѣ собранія есть толпа, которой аристократія должна бояться, и которая поэтому должна пользоваться нѣкоторою свободою. Но такъ какъ, вообще, наилучшее устройство всякаго правленія то, въ которомъ власть пользуется наибольшимъ правомъ, то очевидно, что аристократія будетъ устроена наилучшимъ образомъ, когда она по возможности будетъ приближаться къ абсолютной власти, то есть, когда народъ менѣе всего будетъ представлять для нея опасности, и когда онъ будетъ пользоваться лишь тою свободою, которая будетъ дарована ему общими законами государства. Такое полновластіе совѣта

---

[1]) Tract. Pol. VIII, 1.

не можетъ вести здѣсь къ порабощенію народа, ибо мнѣніе довольно значительнаго собранія вообще руководится не столько страстью, сколько разумомъ. Страсти влекутъ людей врозь, когда же люди дѣйствуютъ заодно, то они по необходимости должны руководиться общею мыслью [1]).

Въ аристократіи не нужно дѣлить народъ на семейства, какъ въ монархіи. Здѣсь неумѣстно и общественное владѣніе землею. Напротивъ, подвластные должны имѣть собственность; иначе, не пользуясь никакими правами, они уйдутъ въ другія земли. Здѣсь нѣтъ также нужды составлять войско единственно изъ гражданъ, хотя съ другой стороны, исключеніе послѣднихъ изъ военной службы несогласно съ здравою политикою, ибо лучше всего дерутся тѣ, которые бьются за свою родину. Но не слѣдуетъ вручать долговременной военной власти одному лицу, ибо это для аристократіи всего опаснѣе. Сущность аристократическаго правленія заключается въ верховномъ совѣтѣ; поэтому, всего важнѣе законы, которыми опредѣляется его составъ. Прежде всего, онъ долженъ быть довольно многочисленъ, такъ чтобы силы его перевѣшивали силы народныя. Численное отношеніе должно быть здѣсь не менѣе какъ къ 1 къ 50. Выборъ не долженъ быть стѣсняемъ происхожденіемъ, ибо съ одной стороны, это возбуждаетъ негодованіе исключенныхъ и можетъ вести къ излишнему уменьшенію числа патриціевъ, а съ другой стороны, прирожденное право есть скорѣе признакъ демократіи. Этотъ верховный совѣтъ, составленный изъ всѣхъ патриціевъ, долженъ собираться нерѣдко для обсужденія законовъ и для избранія недостающихъ товарищей и всѣхъ правительственныхъ лицъ. Но къ управленію дѣлами такое многочисленное собраніе неспособно. Для этого учреждается другой, подчиненный совѣтъ или сенатъ, который избирается изъ членовъ высшаго сословія, достигшихъ пятидесятилѣтняго возраста. Но такъ какъ и сенатъ слишкомъ многочисленъ для завѣдыванія текущими дѣлами управленія, то онъ въ свою очередь избираетъ изъ среди себя коллегію консуловъ. Наконецъ, такъ какъ въ аристократіи всего важнѣе, чтобы патриціи составляли единое тѣло и строго соблюдали законы, то необходимо особое установленіе, охраняющее законы и наказывающее всякое нарушеніе ихъ со стороны членовъ высшаго сословія. Ввѣрить подобную власть одному лицу слишкомъ опасно; поэтому, она должна быть вручена коллегіи синдиковъ, избираемыхъ пожизненно изъ сенаторовъ, достигшихъ шестидесятилѣтняго

---

[1]) Tract. Pol. VIII, 1—7.

возраста. Такъ какъ власть этой коллегіи должна распространяться и на судей, то она можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ составлять высшую апелляціонную инстанцію суда. Это будетъ служить и гарантіею для народа, ибо синдики неизбѣжно возбудятъ противъ себя ненависть многихъ патриціевъ, а потому всегда будутъ искать опоры въ массѣ. Для большей прочности устроеннаго такимъ образомъ правленія, Спиноза предлагаетъ постановить, что тотъ, кто предложитъ какое нибудь измѣненіе въ коренныхъ законахъ государства, долженъ считаться виновнымъ въ оскорбленіи величества, и не только подлежитъ смерти и конфискаціи имущества, но памятникъ его казни долженъ быть выставленъ публично, на вѣчныя времена, въ поученіе людямъ.

Аристократическому правленію, въ которомъ одинъ городъ стоитъ во главѣ другихъ, Спиноза предпочитаетъ впрочемъ правленіе, составленное изъ нѣсколькихъ самостоятельныхъ городовъ, изъ которыхъ каждый можетъ существовать независимо отъ другихъ и управляется самъ собою. Однако, онъ представляетъ себѣ это устройство не въ видѣ простаго союза независимыхъ государствъ. Всѣ города должны составлять одно государство, въ которомъ каждый долженъ пользоваться тѣмъ большими правами, чѣмъ больше его могущество въ сравненіи съ другими. Здѣсь равенство неумѣстно, ибо сила неравна, между тѣмъ какъ отдѣльныя лица справедливо считаются равными, вслѣдствіе того, что ихъ сила совершенно ничтожна въ сравненіи съ силою общества. Очевидно, Спиноза имѣлъ въ виду то, что въ настоящее время называется союзнымъ государствомъ, несовершенный образецъ котораго онъ могъ видѣть въ своемъ отечествѣ, въ Нидерландахъ.

Каждый городъ имѣетъ здѣсь свое собственное правленіе. Для общихъ дѣлъ учреждается сенатъ, избираемой изъ патриціевъ отдѣльныхъ городовъ, сообразно съ числомъ членовъ каждой городской коллегіи. Законодательная же власть и здѣсь принадлежитъ совокупности всѣхъ патриціевъ. Однако, общее ихъ собраніе нужно только въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ, ибо законы должны всегда оставаться неизмѣнными, а если и случится надобность въ новомъ постановленіи, то предложеніе сената можетъ быть разослано для обсужденія по городамъ, которые рѣшаютъ большинствомъ голосовъ. Что же касается до надзирающей власти, то она возлагается на выборныхъ синдиковъ, которые посылаются отъ городовъ въ общій сенатъ для засѣданія въ немъ безъ права голоса.

Главная выгода подобнаго устройства сравнительно съ первымъ состоитъ въ томъ, что такъ какъ патриціи отдѣльныхъ городовъ будутъ имѣть тѣмъ болѣе значенія въ цѣломъ, чѣмъ выше степень могущества ихъ города, то они естественно будутъ всего болѣе стараться объ умноженіи благосостоянія своихъ подданныхъ. Кромѣ того, тутъ общее собраніе не можетъ быть неожиданно подавлено силою. Здѣсь также менѣе опасности отъ могучихъ вельможъ. Наконецъ, здѣсь большее количество людей пользуется свободою, нежели тамъ, гдѣ владычествуетъ одинъ городъ. И если возразятъ, что въ такомъ сложномъ тѣлѣ, при столкновеніи интересовъ, много времени будетъ проходить въ переговорахъ, то это не бѣда, ибо пренія ведутъ къ выясненію истины [1]).

Нельзя не замѣтить, что эти соображенія, въ которыхъ всего болѣе проглядываетъ забота о свободѣ, не отвѣчаютъ тѣмъ требованіямъ возможно болѣе абсолютной власти, которыя вытекаютъ изъ системы Спинозы. Ясно, что практическія сочувствія заставили строгаго мыслителя отклониться отъ собственныхъ началъ.

Изложенныя имъ основанія аристократическаго правленія Спиноза считаетъ совершенно непреложными, такъ какъ они соотвѣтствуютъ не только требованіямъ разума, что было бы слишкомъ ненадежною опорою, но и общимъ влеченіямъ людей. «Могу безусловно утверждать, говоритъ онъ, что власть, которую держитъ одинъ городъ, и особенно та, которую держатъ нѣсколько городовъ, вѣчна, то есть, что она никакою внутреннею причиною не можетъ уничтожиться или перемѣниться въ другую форму [2]).

При всемъ томъ, Спиноза не считаетъ аристократическаго правленія наиболѣе абсолютнымъ, а потому наиболѣе приближающимся къ требованіямъ разума. Вполнѣ абсолютно только правленіе демократическое, въ которомъ участіе въ верховной власти зависитъ не отъ воли правительственнаго совѣта и не отъ выбора, а отъ прирожденнаго гражданамъ права. Здѣсь впрочемъ могутъ быть постановлены такія условія, при которыхъ участвующіе въ правленіи будутъ малочисленнѣе, нежели въ самой аристократіи. Такъ напримѣръ, право голоса можетъ быть предоставлено только достигшимъ извѣстнаго возраста, или старшимъ въ родѣ, или имѣющимъ извѣстное состояніе. Такого рода правленія нисколько не усту-

---

[1]) Tract. Pol. IX.
[2]) Tract. Pol. X, 9, 10.

паютъ аристократіи, ибо, хотя и кажется, что выборъ можно сдѣлать на болѣе разумныхъ основаніяхъ, однако въ дѣйствительности, патриціи выбираютъ всегда тѣхъ, кто имъ болѣе приходится. Еслибы патриціи дѣлали выборы единственно въ виду общаго блага, то никакое другое правленіе не могло бы сравниться съ аристократическимъ; но человѣческая природа ведетъ къ другому.

Спиноза не считаетъ однако этихъ демократій съ ограниченными правами наилучшими въ своемъ родѣ. Онъ предпочитаетъ такое устройство, въ которомъ безусловно всѣ, подчиненные отечественнымъ законамъ, пользующіеся полноправіемъ и ведущіе честную жизнь, имѣютъ право голоса и доступъ къ должностямъ. Этимъ опредѣленіемъ исключаются только иностранцы, какъ состоящіе подъ чужими законами, женщины, дѣти и рабы, какъ находящіеся подъ чужою властью, наконецъ, лишенные правъ за преступленія или постыдный образъ жизни [1]).

Къ сожалѣнію, Спиноза не успѣлъ изложить своихъ взглядовъ на тотъ образъ правленія, который онъ считалъ наилучшимъ изъ всѣхъ. Смерть пресѣкла его работу. Тѣ немногіе намеки на демократію, которые встрѣчаются въ *Богословско-Политическомъ Трактатѣ* не только не могутъ восполнить этого недостатка, но повидимому указываютъ на иное теченіе мысли, нежели въ позднѣйшемъ сочиненіи. Тамъ онъ выставляетъ демократію, какъ образъ правленія, который наименѣе удаляется отъ естественнаго состоянія, и въ которомъ, поэтому, гражданамъ предоставляется наиболѣе свободы. Это происходитъ оттого, что каждый переноситъ свое право на общество, котораго онъ самъ состоитъ членомъ; каждый, слѣдовательно, сохраняетъ участіе въ общемъ сужденіи, такъ что всѣ остаются равными. Напротивъ, чѣмъ менѣе гражданамъ оставляется свободы сужденія, тѣмъ болѣе правленіе удаляется отъ естественнаго состоянія, и тѣмъ болѣе оно имѣетъ характеръ насилія [2]). Это воззрѣніе трудно согласить съ понятіемъ о демократіи, какъ правленіи наиболѣе абсолютномъ, слѣдовательно, наиболѣе удаляющемся отъ естественнаго состоянія и оставляющемъ гражданамъ наименѣе личной свободы. Противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что личное право сохраняется здѣсь въ видѣ участія въ общемъ рѣшеніи; такимъ образомъ, правленіе, оставаясь вполнѣ абсолютнымъ, соединяется съ свободою. Но конечно,

[1]) Tract. Pol. XI.
[2]) Tract. Th. Pol. XVI, 36; XX, 38.

здѣсь не можетъ быть рѣчи о свободѣ, въ смыслѣ независимости отъ власти. Это—свобода не личная, а политическая. Демократы XVII-го вѣка именно такъ ее и понимали. Личное право было для нихъ не основаніемъ власти, какъ для философовъ XVIII-го столѣтія, а второстепенною точкою зрѣнія.

Когда у Спинозы спрашивали: въ чемъ состоитъ отличіе его политическаго ученія отъ системы Гоббеса, онъ отвѣчалъ: «въ томъ что я вездѣ сохраняю естественное право, и даю верховной власти въ государствѣ на столько правъ надъ подданными, на сколько она превосходитъ ихъ мощью, что всегда бываетъ въ естественномъ состояніи» [1]). Это замѣчаніе мѣтко характеризуетъ различіе воззрѣній обоихъ мыслителей. Основанія у нихъ одни и тѣже: начало самосохраненія, какъ первоначальный законъ природы, сила, какъ источникъ права, всеобщая вражда людей въ естественномъ состояніи, образованіе государствъ вслѣдствіе потребности мира, установленіе правды между людьми единственно волею государственной власти, наконецъ, полновластіе государства, простирающееся и на церковную область. Но для Гоббеса миръ есть только внѣшній порядокъ, для Спинозы это — согласіе душъ, въ которомъ находятъ свое удовлетвореніе всѣ требованія человѣка. Гоббесъ образуетъ государство подчиненіемъ отдѣльныхъ лицъ единой волѣ, Спиноза соединеніемъ силъ. Гоббесъ не знаетъ предѣла государственной власти, которую онъ распространяетъ и на внутренняго человѣка; Спиноза ограничиваетъ полновластіе государства требованіями разума и свободы, ибо разумъ одинъ даетъ настоящую силу, а внутренней свободы у человѣка отнять невозможно. Наконецъ, Гоббесъ, по самому свойству своего ученія, предпочитаетъ монархію, гдѣ наиболѣе единства и подчиненія; Спиноза отдаетъ преимущество демократіи, въ которой соединенная сила всѣхъ достигаетъ высшаго своего развитія. Однимъ словомъ, вмѣсто силы внѣшней, а потому непрочной, Спиноза ставитъ силу внутреннюю, которая соединяетъ въ себѣ всѣ элементы человѣческой природы, а потому даетъ самой власти гораздо болѣе крѣпости. «Власть, говоритъ Спиноза, которая не имѣетъ ничего другаго въ виду, какъ только вести людей страхомъ, скорѣе изъята отъ пороковъ, нежели одарена добродѣтелью. Но людей надобно вести такъ, чтобы имъ казалось, что ихъ не ведутъ, а что они живутъ по собственному своему разуму и по свободному своему изволенію, и

[1]) Epist. 50, 1.

такимъ образомъ, чтобы они воздерживались единственно любовью къ свободѣ, желаніемъ умножить свои средства и надеждою на достиженіе почестей, сопровождающихъ власть [1])».

Можно сказать, что ученіе Гоббеса было возведено Спинозою въ высшій философскій идеалъ, соединяющій въ себѣ разнообразныя стремленія человѣка. Но это сочетаніе производилось на почвѣ чистаго натурализма; поэтому, многое должно было оставаться здѣсь неразрѣшеннымъ. У Спинозы всего яснѣе выказываются свойства, качества и недостатки всѣхъ предъидущихъ изслѣдователей. Всѣ эти ученія носятъ на себѣ натуралистическій характеръ. Начала права выводятся изъ природы человѣка, взятой всецѣло, безъ различія физической и духовной стороны. Человѣкъ разсматривается, какъ явленіе природы, съ естественными своими свойствами и наклонностями, и въ естественной связи со всѣмъ окружающимъ міромъ. Поэтому, источникомъ права является здѣсь первоначальная основа естества, самое бытіе, или производящая сила, составляющая сущность этого бытія. Первый естественный законъ для человѣка, какъ и для всякаго другаго существа, состоитъ въ сохраненіи своей природы. Поэтому и въ государствѣ, верховнымъ началомъ и источникомъ всякаго права является верховная власть, то есть, сила, дающая бытіе политическому тѣлу и сохраняющая это бытіе. Мы уже говорили, что эти основанія въ существѣ своемъ вѣрны: первое требованіе человѣческой природы, какъ и всякой другой, есть сохраненіе самой этой природы; самосохраненіе требуетъ общежитія; общежитіе немыслимо безъ силы, сдерживающей разнообразныя стремленія людей, и эта сила непремѣнно должна быть облечена полновластіемъ,—иначе нѣтъ возможности сохранить въ обществѣ миръ и согласіе. Несомнѣнно и то, что эта власть, какъ доказывалъ Спиноза, для того, чтобы имѣть дѣйствительную силу, должна руководствоваться указаніями разума и уважать прирожденную человѣку свободу. Между тѣмъ, всматриваясь въ эти ученія, мы легко увидимъ въ нихъ коренное противорѣчіе, которое обличаетъ ихъ недостаточность. Ярче всего оно выступаетъ у Спинозы. Человѣкъ разсматривается, какъ цѣльное, единое въ себѣ существо, имѣющее влеченія и слѣдующее естественному своему закону, познаваемому разумомъ. Но влеченія дѣлаютъ людей врагами, а разумъ ихъ соединяетъ; влеченія даютъ человѣку право на все, а разумъ предписываетъ отреченіе отъ

[1]) Tract. Pol. X, 8.

этого права. Слѣдовательно, въ человѣкѣ два закона, которые другъ другу противорѣчатъ. Въ дѣйствительности, оно такъ и есть, ибо въ человѣкѣ соединяются два противоположныя естества, физическое и духовное, и два противоположныя начала, личное и общее. Но эта внутренняя противоположность ускользала отъ натурализма, который разсматривалъ человѣка въ первобытной цѣльности его бытія. Поэтому изслѣдователи, принадлежавшіе къ этому направленію, постоянно смѣшивали законъ природы физической съ закономъ природы разумной и называли правомъ простое проявленіе естественной силы. Вслѣдствіе этого, они принуждены были постоянно отрицать то самое начало, которое составляло для нихъ исходную точку. Они объявляли людей естественными врагами, и требовали соединенія ихъ въ общества. Они утверждали, что человѣкъ, по самой своей природѣ, неудержимо повинуется влеченіямъ, и требовали, чтобы онъ воздерживалъ свои влеченія разумомъ. Они видѣли потребность свободы и нравственности, а между тѣмъ, въ самомъ корнѣ отрицали то и другое, ибо разсматривали человѣка, какъ машину, движимую естественными силами. У Спинозы, также какъ и у Гоббеса, все совершается по законамъ роковой необходимости, вытекающей изъ самой природы вещей; но въ такомъ случаѣ, гдѣ же мѣсто для свободы и для нравственной отвѣтственности человѣка? Въ результатѣ, натурализмъ не въ состояніи былъ объяснить явленіе нравственнаго зла, которое онъ сводилъ къ понятію о нарушеніи внѣшняго предписанія власти, то есть, къ понятію чисто искусственному, не заключающему въ себѣ никакой внутренней обязательной силы.

Всѣ эти противорѣчія, вытекавшія изъ самыхъ основныхъ началъ натурализма, неизбѣжно должны были повести къ инымъ воззрѣніямъ. Мы можемъ даже прослѣдить въ дальнѣйшемъ развитіи философіи права, какимъ образомъ начала, положенныя Спинозою, послѣдовательно превращаются въ чисто нравственное ученіе. Несовмѣстность двухъ противорѣчащихъ законовъ, одного исходящаго отъ разума, другаго отъ влеченій, ведетъ къ тому, что послѣдній совершенно отвергается и основаніемъ естественнаго права становится единственно разумная природа человѣка. Это мы видимъ именно у Вахтера, который представляетъ такимъ образомъ переходъ отъ спинозизма къ нравственной школѣ. Бѣглый взглядъ на его теорію будетъ служить лучшимъ дополненіемъ къ ученію Спинозы.

Вахтеръ (родомъ Шведъ) издалъ въ 1704-мъ году небольшое сочи-

ненie подъ заглавiемъ: *Источники естественнаго права* (Origines juris naturalis sive de jure naturæ humanæ demonstrationes mathematicæ). Въ постулатахъ, которые онъ предпосылаетъ самому разсужденiю, онъ выставляетъ положенiя, заимствованныя прямо у Спинозы: 1) сила естественныхъ предметовъ, которою они существуютъ и дѣйствуютъ, есть самая сила Божья; 2) сила Божья есть причина абсолютно свободная, независимая и самоправная; поэтому право, принадлежащее Богу на все творенiе, есть самая его безконечная мощь, на сколько она представляется абсолютно свободною; 3) правда Божья есть его мощь, на сколько она воздаетъ каждому свое, то есть, на сколько она даетъ каждой вещи извѣстную сущность и бытiе; 4) человѣческiй разумъ дѣйствуетъ своею мощью, когда изъ его природы слѣдуетъ что либо, чего онъ является полною причиною, или что понимается изъ него одного; напротивъ, онъ является страдательнымъ, когда въ немъ совершается что либо, чего онъ можетъ считаться только частною причиною, или что не можетъ быть понято единственно изъ законовъ его природы, а объясняется дѣйствiемъ внѣшнихъ причинъ.

Послѣднее положенiе мы видѣли и у Спинозы, который на этомъ основанiи считалъ дѣйствiя страстей выраженiемъ человѣческаго безсилiя. Вахтеръ выходитъ отсюда, что когда человѣкъ движется страстями, онъ дѣйствуетъ не по закону своей природы. А потому нельзя утверждать, что онъ имѣетъ право дѣлать все, что можетъ. Право его простирается единственно на дѣйствiя, вытекающiя изъ его разума, который есть часть безконечнаго разума Божьяго. Но человѣкъ не имѣетъ права на дѣйствiя, въ которыхъ онъ руководится не разумомъ, а мнѣнiемъ, воображенiемъ или влеченiями [1]). Вахтеръ отрицаетъ у человѣка даже право судить о добрѣ и злѣ на основанiи мнѣнiя или влеченiя [2]). Признавая разумъ единственною основою человѣческой природы, онъ разсматриваетъ влеченiя не какъ части человѣческаго естества, а только какъ внѣшнiе придатки (appendices [3]).

Такое ограниченiе естественнаго права послѣдовательно вытекало изъ ученiя Спинозы, которое, будучи не въ состоянiи объяснить противоположность двоякаго закона въ человѣкѣ, должна была вести къ отрица-

---

[1]) Propos. I, Schol. Prop. III, Schol. I; Propos. IV; id. Schol. 2.
[2]) Propos. VI, Lemma 1.
[3]) Propos. VIII. Schol. 1.

нію одного во имя другаго; но въ свою очередь, эта теорія, по своей односторонности, совершенно недостаточна для вывода началъ права. Она была бы справедлива лишь въ томъ случаѣ, еслибы человѣкъ состоялъ единственно изъ разума. Изъ нея невозможно объяснить, напримѣръ, дѣйствій, имѣющихъ въ виду поддержаніе тѣла, ибо послѣднее для разума составляетъ нѣчто совершенно внѣшнее и чуждое. Между тѣмъ Вахтеръ, ограничивъ съ одной стороны ученіе Спинозы признаніемъ одного разума за основу человѣческаго естества, съ другой стороны заимствуетъ у него цѣликомъ начало самосохраненія. Въ 9-мъ постулатѣ онъ говоритъ: «люди, руководимые одною своею природою, имѣютъ стремленіе удержать себя неопредѣленное время въ томъ естествѣ, въ которомъ они родились, а также сохранять и защищать себя и свое тѣло, заботиться о пищѣ, питіи, одеждѣ, безопасности и тому подобныхъ предметахъ. Руководимые тою же природою, они стремятся всегда перейти къ большему совершенству и пріобрѣсти, сообразно съ своимъ естествомъ, все для себя нужное или, по крайней мѣрѣ, въ возможно большемъ количествѣ. И это стремленіе принадлежитъ къ самому ихъ существу». Поэтому самосохраненіе, забота о пищѣ, рожденіе и защита дѣтей причисляются Вахтеромъ къ естественному праву [1]). Но спрашивается: что̀ здѣсь разумѣть подъ именемъ естества? Очевидно, не одинъ разумъ, ибо тутъ исчисляются дѣйствія, относящіяся къ тѣлу. Поэтому Вахтеръ, кромѣ разума, принужденъ еще принять естественные инстинкты, которыми онъ объясняетъ, между прочимъ, взаимную любовь родителей и дѣтей. Эти инстинкты, говоритъ онъ, сильнѣе даже всякихъ разсужденій; они увеличиваютъ дѣятельную силу разума, а потому, взаимная помощь родителей и дѣтей болѣе сообразна съ естественнымъ правомъ, нежели тѣ дѣйствія, въ которыхъ человѣкъ руководится единственно разумомъ [2]). Но гдѣ различіе между инстинктами и влеченіями? Устраненное съ одной стороны возвращается съ другой. Вахтеръ старается объяснить это тѣмъ, что въ одномъ случаѣ влеченіе проистекаетъ единственно изъ разума, который видитъ, что оно ведетъ къ большему совершенству, то есть, къ увеличенію силъ тѣла и души, а въ другомъ случаѣ, кромѣ чисто разумнаго побужденія, являются и другія, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія [3]). Но это очевидно софизмъ, ибо вле-

---

1) Propos. VI, Corollaria.
2) Propos. VII. Schol.
3) Propos. VIII, Schol. 2.

ченія всегда возбуждаются внѣшними предметами; разумъ, ихъ одобряющій, все таки является только частною причиною дѣйствія, а потому начала Вахтера оказываются здѣсь неприложимыми. Впрочемъ, онъ самъ тутъ же сознается, что это вопросъ трудный для рѣшенія.

Самосохраненіе можетъ быть сопряжено съ чужимъ вредомъ. Въ такомъ случаѣ, сообразно ли оно съ естественнымъ закономъ? Вахтеръ утверждаетъ, что нѣтъ: такое самосохраненіе, по его мнѣнію, неразумно, ибо разумъ соединяетъ людей, а влеченія, напротивъ, возбуждаютъ между ними столкновенія и вражду [1]). Но въ этомъ доводѣ опять является несообразность. Точка отправленія всей системы заключается въ томъ, что естественное право каждой вещи опредѣляется единственно ея собственною природою, а никакъ не отношеніемъ ея къ внѣшнимъ предметамъ [2]). Это положеніе Спинозы даетъ возможность устранить влеченія, какъ не принадлежащія къ естеству человѣка, а потому не входящія въ естественное его право. Но въ такомъ случаѣ, на какомъ основаніи полагать границы самосохраненію изъ уваженія къ другимъ? Спиноза, принявши это начало, выводилъ изъ него право человѣка дѣлать все, что можетъ, не взирая на другихъ. Вахтеръ беретъ туже точку отправленія, но отвергаетъ вытекающія изъ нея послѣдствія. Такимъ образомъ, стараясь быть послѣдовательнымъ съ одной стороны, онъ является непослѣдовательнымъ съ другой.

Всѣ эти несообразности происходили оттого, что Вахтеръ усвоилъ себѣ и развилъ одну только сторону ученія Спинозы, не подвергнувъ критикѣ самыхъ его основаній. Вслѣдствіе этого, его теорія является сочетаніемъ разнородныхъ, несогласныхъ между собою началъ. Самостоятельнаго значенія она не имѣетъ. Она заслуживаетъ вниманія единственно, какъ указаніе на недостатки спинозизма и на необходимость перехода къ нравственной точкѣ зрѣнія.

Въ ученіи Спинозы оказывался недостатокъ и съ другой стороны. Мы видѣли, что онъ отстаивалъ свободу мысли и свободу политическую; но въ сущности, его системою подрывалась самая ихъ основа. Личность является у него только видоизмѣненіемъ общей субстанціи. Въ мірозданіи, лице поглощается природою или Божествомъ, въ государствѣ—совокупностью общественныхъ силъ, передъ которыми оно исчезаетъ въ

---

[1]) Prop. IV, Lemm. III, Postul. VIII.
[2]) Prop. III, Schol. 1.

своемъ ничтожествѣ. Такой выводъ противорѣчилъ тѣмъ началамъ, которыя самъ Спиноза считалъ необходимо присущими человѣку. Индивидуализмъ долженъ былъ предъявить свои права. Отсюда происхожденіе школы, отправляющейся отъ требованій личности. Такимъ образомъ, натурализмъ, исчерпавъ все свое содержаніе, естественно распадается на двѣ противоположныя отрасли. Разложеніе первоначальной цѣльности воззрѣній должно было составить дальнѣйшій шагъ въ развитіи философской мысли. Оба эти направленія, нравственное и индивидуальное, не являются впрочемъ совершенно новыми, оторванными отъ предшествующаго хода философіи права. Въ самомъ развитіи общежительныхъ ученій мы видѣли уже противоположныя вѣтви, исходящія изъ общаго ствола. Нравственная точка зрѣнія имѣла предшественника въ Кумберландѣ, индивидуальная въ демократахъ XVII-го вѣка. Но отрѣшившись отъ натурализма, эти начала получаютъ болѣе самостоятельное и систематическое развитіе. Каждое становится исходною точкою для цѣлаго цикла вытекающихъ изъ него ученій.

II. НРАВСТВЕННЫЯ УЧЕНІЯ.

I. ПУФЕНДОРФЪ.

Со временъ Реформаціи, нравственныя начала права, развитыя лютеранскими писателями, пустили въ Германіи глубокіе корни. Но теоріи, господствовавшія до второй половины XVII-го вѣка, не отрѣшились еще отъ богословскаго авторитета. Мы видѣли, что высшій представитель этой школы, Винклеръ, выводилъ естественный законъ изъ состоянія невинности [1]). Чтобы построить философію права на чисто свѣтскихъ основаніяхъ, сообразно съ новыми требованіями науки, надобно было произвести въ ней коренное преобразованіе. Это сдѣлалъ Пуфендорфъ. Онъ ввелъ въ нравственную теорію права начала и методу, заимствованныя изъ общежительной школы, и этимъ далъ наукѣ новое направленіе. Однако, такъ какъ Пуфендорфъ, при всемъ своемъ блистательномъ талантѣ и при обширномъ юридическомъ образованіи, не былъ философомъ въ истинномъ смыслѣ слова, то его ученіе носитъ на себѣ во многомъ эклектическій характеръ. Оно составляетъ какъ бы переходъ отъ общежительной теоріи къ нравственной. Съ одной стороны, онъ указываетъ на чисто нравственный характеръ права; онъ выше всего ставитъ необходимость закона; съ другой стороны, подобно Кумберланду, онъ опредѣляетъ законъ внѣшнимъ образомъ, какъ предписаніе высшаго, и самое его содержаніе окончательно сводитъ къ началу общежитія. Эти два положенія и сдѣлались предметомъ послѣдующей полемики, которая очистила нравственную теорію отъ всякой посторонней примѣси.

---

[1]) См. часть 1-я стр. 350 и слѣд.

Пуфендорфъ издалъ въ 1666-мъ году свои *Элементы всеобщей юриспруденціи* (Elementa jurisprudentiae universalis), въ которыхъ онъ развивалъ начала права посредствомъ математической методы. Это былъ его первый, по собственному его признанію, еще незрѣлый философскій опытъ. Въ 1672-мъ году, онъ издалъ второе, большое сочиненіе: *О правѣ естественномъ и общенародномъ* (De jure naturæ et gentium), а въ слѣдующемъ году третье, составляющее собственно сокращеніе второго, подъ заглавіемъ: *Объ обязанности человѣка и гражданина* (De officio hominis et civis). Второе, главное сочиненіе было вновь издано имъ въ 1688-мъ году, съ значительными дополненіями. Здѣсь Пуфендорфъ не только ведетъ полемику противъ Гоббеса, но опровергаетъ Спинозу и часто ссылается на Кумберланда. Эта книга и будетъ служить главнымъ основаніемъ для изложенія его ученія [1]).

Пуфендорфъ прямо начинаетъ съ различія предметовъ естественныхъ и нравственныхъ. Первые суть вещи, сами по себѣ существующія, или субстанціи, совокупно съ проистекающими отъ нихъ движеніями и измѣненіями; вторые же суть извѣстныя свойства вещей, происходящія отъ разума, который составляетъ себѣ понятія о предметахъ и, на основаніи этихъ понятій и своихъ сужденій, имѣетъ способность направлять и умѣрять естественныя движенія. Предметы перваго рода получаютъ свое бытіе отъ творческаго акта; вторые же *прилагаются* къ первымъ свободною волею разумныхъ существъ, съ цѣлью установить въ жизни стройность и порядокъ.

Къ числу нравственныхъ предметовъ принадлежитъ и право. Хотя эти предметы не существуютъ сами по себѣ, а находятся при другихъ, однако и въ нихъ, по аналогіи съ предметами физическими, различаются субстанціи, качества, количество и наконецъ пространство. Подъ именемъ послѣдняго разумѣется то нравственное положеніе, въ которомъ находятся лица, и которое уподобляется физическому пространству. Нравственныя субстанціи суть лица, какъ субъекты нравственныхъ дѣйствій; они могутъ быть простыя и сложныя. Нравственныя качества суть власть, право и обязанность. Власть есть нравственное качество, въ силу котораго лице можетъ дѣйствовать законно и съ нравственнымъ послѣдствіемъ. Въ при-

---

[1]) Ссылаюсь на изданіе 1688-го г.: Samuelis Pufendorfi, De Iure Naturae et Gentium, Libri octo. Amstelod.

ложенія къ собственному лицу и дѣйствіямъ, оно называется свободою. Право есть нравственное качество, въ силу котораго мы что либо повелѣваемъ, или держимъ вещь, или требуемъ должнаго. Отъ власти оно отличается собственно тѣмъ, что первая означаетъ главнымъ образомъ фактическое присутствіе нравственнаго качества, второе же преимущественно нравственное его свойство. Наконецъ, обязанность есть то нравственное качество, въ силу котораго кто либо нравственною необходимостью принуждается что либо дать или терпѣть. Что касается до нравственнаго количества, то оно состоитъ въ большемъ или меньшемъ достоинствѣ лицъ и предметовъ [1]).

Такимъ образомъ, Пуфендорфъ прямо становится на нравственную почву и хочетъ на ней воздвигнуть науку права. Аналогія съ физическими предметами не имѣетъ здѣсь значенія, но важно самое основаніе теоріи: право изъемлется изъ числа естественныхъ предметовъ; слѣдовательно, нечего искать источника его въ физической природѣ. Настоящій источникъ его—разумъ, который воздерживаетъ и направляетъ естественныя движенія тѣлъ.

Возможно ли однако строить науку права на этомъ основаніи? спрашиваетъ Пуфендорфъ. Многіе, говоритъ онъ, отрицаютъ эту возможность, ссылаясь на то, что въ свободныхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ нѣтъ ничего необходимаго. Но это возраженіе справедливо только относительно дѣйствій, которыя имѣютъ въ виду практическую пользу; въ нихъ точно нѣтъ ничего вѣрнаго и постояннаго. Та отрасль нравственныхъ наукъ, которая занимается изслѣдованіемъ этой области, отправляется отъ наблюденій надъ человѣческими нравами и надъ событіями человѣческой жизни; но выводимыя отсюда заключенія не носятъ на себѣ характера несомнѣнной истины, а часто бываютъ ошибочны. Совсѣмъ другое дѣло наука, которая изслѣдуетъ правоту или неправоту дѣйствій. Объ этомъ можно судить на основаніи несомнѣнныхъ и непреложныхъ началъ, изъ которыхъ, путемъ умозаключеній, выводятся совершенно достовѣрныя послѣдствія. Ибо, хотя дѣйствія свободны, а потому могутъ быть и не быть, но какъ скоро они есть, такъ изъ нихъ неизбѣжно вытекаютъ извѣстныя послѣдствія. Тутъ есть связь необходимости, которая можетъ быть раскрыта наукою.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, что дѣйствія сами по себѣ имѣютъ

---

[1]) L. I, c. I.

внутреннюю правоту или кривду. Сами по себѣ взятыя, какъ произведенія естественныхъ или физическихъ силъ, дѣйствія не могутъ быть названы ни хорошими, ни дурными въ нравственномъ смыслѣ. Животнымъ мы не приписываемъ ни добрыхъ, ни злыхъ поступковъ. Хотя ихъ дѣйствія могутъ клониться въ ихъ пользѣ или вреду, но не въ этомъ состоитъ нравственное добро или зло. Тоже самое относится ко многимъ человѣческимъ дѣйствіямъ, которыя могутъ быть полезны, но не имѣютъ нравственнаго значенія, если они не добровольны и не предписаны закономъ. Нравственно хорошими или дурными человѣческія дѣйствія становятся единственно вслѣдствіе своей сообразности или несообразности съ правиломъ или закономъ, который къ нимъ прилагается. Слѣдовательно, нравственныя свойства не составляютъ нѣчто присущее самимъ дѣйствіямъ, а приходятъ къ нимъ извнѣ [1]).

Для того, чтобы дѣйствіе имѣло нравственный характеръ, надобно прежде всего, чтобы оно проистекало изъ разума. Въ человѣческомъ разумѣ различаются двѣ способности: умъ и воля. Одной изъ нихъ принадлежитъ сужденіе, другой рѣшеніе. Чтобы приписать человѣку нравственное дѣйствіе, необходимо предположить, что сужденіе его на счетъ добра и зла по природѣ своей право. Это правое сужденіе называется *совѣстью,* слово впервые введенное въ употребленіе схоластиками. Относительно же воли необходимо предположить, что она свободна, то есть, что она не только можетъ опредѣляться къ дѣйствію изъ себя самой, независимо отъ всякаго внѣшняго побужденія, что составляетъ ея *самопроизвольность* (spontaneitas), но что она и внутри себя не связана никакимъ мотивомъ, а можетъ выбирать то или другое. Это называется *безразличіемъ воли* (indifferentia), безъ которой опять уничтожается нравственный характеръ человѣческихъ дѣйствій, ибо, безъ подобной свободы, поступокъ не можетъ быть вмѣненъ человѣку въ заслугу или вину. Во всякомъ дѣйствіи надобно различать двѣ стороны: матеріальную и формальную. Первая состоитъ въ движеніи естественной силы, вторая въ томъ, что это движеніе находится въ зависимости отъ свободнаго рѣшенія воли. Это формальное начало есть *вмѣняемость,* въ силу которой дѣятель становится *нравственною причиною* своего дѣйствія. Отсюда ученіе о томъ, какія дѣйствія могутъ быть вмѣняемы человѣку и какія не подлежатъ вмѣненію [2]).

[1]) L. I, c. 2.
[2]) L. I, c. III, IV, V.

Свободныя дѣйствія называются добрыми или злыми, смотря по тому, сообразны они съ закономъ или нѣтъ. Поэтому, законъ составляетъ основное начало нравственныхъ отношеній. Законъ отличается отъ совѣта, договора и права. Совѣтъ есть представленіе разумныхъ причинъ извѣстнаго дѣйствія, но безъ всякой обязательной силы, связывающей волю; законъ же налагаетъ на подчиненнаго обязанность. Этимъ онъ отличается и отъ договора: договоръ есть обѣщаніе, законъ—повелѣніе; договоръ первоначально зависитъ отъ нашей воли, съ закономъ же сопряжена обязанность повиноваться, слѣдовательно, онъ предполагаетъ высшую власть, налагающую эту обязанность. Наконецъ, отъ права въ субъективномъ смыслѣ законъ отличается тѣмъ, что право составляетъ принадлежность свободы, ибо мы правомъ пользуемся по своему произволу; законъ же, напротивъ, есть связь, ограничивающая естественную свободу человѣка. Всего лучше опредѣлить законъ, какъ повелѣніе, которымъ высшій обязываетъ подчиненнаго сообразовать свои дѣйствія съ его волею.

Законъ есть, слѣдовательно, начало внѣшнее (principium extrinsecum), налагающее узду на внутреннюю нашу свободу. Человѣкъ способенъ подчиняться такой внѣшней для него обязанности, потому что, съ одной стороны, дѣйствія его свободны, слѣдовательно, подлежатъ нравственнымъ опредѣленіямъ, а съ другой стороны, онъ признаетъ надъ собою высшаго. Безъ этого послѣдняго условія, законъ не имѣлъ бы для него обязательной силы, ибо, когда онъ самъ воздерживаетъ свои влеченія, онъ дѣйствуетъ по собственному, добровольному побужденію, а не изъ обязанности.

Такимъ образомъ, Пуфендорфъ опять приводитъ ученіе о нравственномъ законѣ къ началу власти; но онъ немедленно же дѣлаетъ оговорку, требуя для самой власти нравственныхъ основаній. Нужны справедливыя причины, почему бы высшій могъ обязывать низшаго. Сила не можетъ быть такимъ основаніемъ, какъ утверждалъ Гоббесъ: сила принуждаетъ, а не обязываетъ. Не можетъ служить основаніемъ и превосходство природы, ибо оно порождаетъ удивленіе, а не обязанность. Обязанность же можетъ проистекать либо изъ полученныхъ благодѣяній, либо изъ добровольнаго подчиненія. Въ первомъ началѣ заключается причина, почему человѣкъ долженъ повиноваться повелѣніямъ Бога: такъ какъ Богъ даровалъ намъ и жизнь и свободу, то онъ имѣлъ право ограничить эту свободу по своему изволенію. Здѣсь лежитъ истинное осно-

ваніе обязательной силы закона; но такъ какъ свободное существо можетъ уклоняться отъ предписаннаго ему правила, то для воздержанія беззаконныхъ стремленій установляется наказаніе, которымъ нарушители закона принуждаются къ исполненію высшей воли. Принудительная сила не есть, слѣдовательно, основаніе закона, а только внѣшняя его поддержка; но она должна находиться въ рукахъ законодателя, имѣющаго правомѣрную власть, для того чтобы онъ могъ достигнуть внѣшней своей цѣли противъ непокорныхъ [1]).

Очевидно, что Пуфендорфъ впадаетъ здѣсь въ логическій кругъ, ибо, съ одной стороны, онъ выводитъ законъ изъ предписанія власти, а съ другой стороны, онъ требуетъ для самой власти правомѣрнаго, то есть, сообразнаго съ закономъ основанія. На этотъ кругъ въ послѣдствіи указалъ Лейбницъ. Въ связи съ этимъ находится и другое противорѣчіе: съ одной стороны, Пуфендорфъ разсматриваетъ законъ, какъ начало внѣшнее, налагающее на внутреннюю свободу несвойственное ей самой ограниченіе; съ другой стороны, отличая обязательную силу закона отъ принудительной его силы, онъ приписываетъ первой наложеніе *внутренней необходимости*, связывающей волю. Обязанность, говоритъ онъ, отличается отъ принужденія тѣмъ, что въ послѣднемъ душа побуждается къ дѣйствію одною внѣшнею силою, наперекоръ внутреннему движенію; напротивъ, то что совершается по обязанности, происходитъ отъ внутренняго движенія души, какъ бы одобренное собственнымъ сужденіемъ [2]).

Независимо отъ этихъ логическихъ промаховъ, изъ самаго понятія о законѣ, какъ объ источникѣ всѣхъ нравственныхъ опредѣленій, вытекаетъ у Пуфендорфа несообразность, общая всѣмъ послѣдователямъ нравственной школы. Существо закона состоитъ въ томъ, что онъ связываетъ и ограничиваетъ свободу, налагая на нее нравственную необходимость. Поэтому, изъ числа законовъ Пуфендорфъ послѣдовательно исключаетъ дозволенія, какъ представляющія не извѣстное дѣйствіе закона, а напротивъ, отсутствіе дѣйствія. Дозволяется то, что не предписывается и не запрещается. Подобныя дѣйствія предоставляются, слѣдовательно, естественной свободѣ каждаго [3]). Между тѣмъ, тутъ же Пу-

---

[1]) L. I, c. VI.
[2]) L. I, c. VI, 12, 14; L. III, c. IV, 6.
[3]) L. I, c. VI, 15.

фендорфъ говоритъ, что послѣдствіе естественной свободы состоитъ въ томъ, что никто не долженъ препятствовать безвредному ея проявленію. Но послѣднее есть уже запрещеніе, которое такимъ образомъ вытекаетъ изъ дозволеннаго дѣйствія. Свобода, допущенная закономъ, становится правомъ, а право рождаетъ обязанность уважать это право. Слѣдовательно, обязанность проистекаетъ здѣсь изъ права, а не изъ предписанія, изъ свободы, а не изъ закона. Въ этомъ состоитъ существенное отличіе юридическаго начала отъ нравственнаго. Философы, принадлежащіе къ нравственной школѣ, хотятъ все вывести изъ послѣдняго, но вслѣдствіе этого, правомѣрность многихъ дѣйствій остается у нихъ необъясненною. Восполнить этотъ недостатокъ можно только признавши основнымъ началомъ естественнаго права не одинъ законъ, а отношеніе закона къ свободѣ, какъ къ самостоятельному началу, составляющему источникъ цѣлой системы опредѣленій, касающихся взаимнаго отношенія человѣческихъ воль. Это—точка зрѣнія идеализма.

Смѣшеніе разнородныхъ понятій и недостаточность юридическихъ началъ проявляются у Пуфендорфа и въ объясненіи существа и видовъ правды. По его опредѣленію, правда (justitia) отличается отъ доброты (bonitas) дѣйствій тѣмъ, что послѣдняя просто означаетъ сообразность дѣйствій съ закономъ, первая же, сверхъ того, указываетъ извѣстное отношеніе къ лицамъ, въ виду которыхъ совершается дѣйствіе. Правда раздѣляется на всеобщую и частную. Первая состоитъ въ исполненіи какой бы то ни было обязанности относительно другаго, вторая въ исполненіи обязанности, которую другой можетъ требовать по своему праву. Послѣдняя проистекаетъ изъ договора, который заключается либо цѣлымъ обществомъ съ отдѣльными лицами, что̀ составляетъ предметъ правды распредѣляющей, либо отдѣльными лицами между собою, откуда возникаетъ правда уравнивающая. Все это образуетъ область обязанностей юридическихъ, гдѣ личное право является началомъ совершеннымъ, то есть, какъ требованіе, сопровождаемое принужденіемъ. Всеобщая правда, напротивъ, состоитъ въ исполненіи обязанностей нравственныхъ, на которыя другой имѣетъ только несовершенное право, или которыхъ онъ требовать не можетъ [1]).

Очевидно, что по этому воззрѣнію, совершенное право прямо производится изъ договора. Между тѣмъ, Пуфендорфъ отвергаетъ мнѣніе Гоб-

[1]) L. I, c. VII, 7—13.

беса, что неправда можетъ имѣть мѣсто единственно въ отношеніи къ тому лицу, съ кѣмъ мы вступили въ договоръ. Неправда (injuria), говоритъ онъ, или нарушеніе совершеннаго права можетъ состоять и въ нанесеніи зла другому, даже когда между обоими лицами нѣтъ никакого взаимнаго обязательства [1]). Послѣднее справедливо, но оно противорѣчитъ первому. Дѣло въ томъ, что совершенное право можетъ существовать и помимо договора, ибо нарушеніе естественной свободы само по себѣ есть уже неправда. Но это опять ведетъ къ необходимости признать свободу за самостоятельное начало, составляющее источникъ особыхъ опредѣленій. Невозможность вывести неправду изъ однихъ предписаній закона вовлекла Пуфендорфа въ эти противорѣчія.

Слѣдуя общей, принятой до него системѣ, Пуфендорфъ раздѣляетъ законъ на божественный и человѣческій, а въ другомъ отношеніи, на естественный и положительный. Законъ, исходящій отъ человѣка, всегда положительный; божественный же законъ раздѣляется на естественный, который открывается разумомъ изъ разсмотрѣнія человѣческаго естества, и на положительный, который познается изъ Откровенія.

Въ предисловіи къ сочиненію *объ Обязанности человѣка и гражданина* Пуфендорфъ старается точнѣе опредѣлить границы между естественнымъ закономъ и откровеннымъ, изъ которыхъ одинъ составляетъ предметъ науки естественнаго права, а другой нравственнаго богословія. По его мнѣнію, эти двѣ науки различаются между собою слѣдующими признаками: 1) самымъ источникомъ или способомъ познанія: все, что познается изъ Откровенія, относится не къ естественному праву, а къ нравственному богословію. 2) Цѣль естественнаго права заключается въ предѣлахъ земной жизни, тогда какъ нравственное богословіе полагаетъ человѣку цѣль загробную. Поэтому, первое ограничивается дѣйствіемъ суда человѣческаго, послѣднее же имѣетъ въ виду судъ Божій. 3) Такъ какъ человѣческій судъ простирается на одни внѣшнія дѣйствія, не проникая во внутреннія движенія души, то естественное право большею частью имѣетъ въ виду только первыя, тогда какъ нравственное богословіе старается устроить самую душу, осуждая дѣйствія, которыя внѣшнимъ образомъ правомѣрны, но проистекаютъ изъ нечестивыхъ помысловъ. Изъ всѣхъ этихъ различій не слѣдуетъ однако, что обѣ науки другъ другу противорѣчатъ. Естественное право не отвергаетъ выводовъ нравственнаго богосло-

[1]) L. I, c. VII, § 13—15.

вія, но слѣдуя своему пути, оно опускаетъ тѣ догматы, которые не познаются однимъ свѣтомъ разума. Поэтому, естественное право не можетъ разсматривать человѣка, иначе какъ въ состояніи паденія. Всякій знаетъ, что люди увлекаются дурными страстями, но разумъ не говоритъ намъ, что это произошло отъ грѣхопаденія прародителей. Мы узнаемъ это только изъ Откровенія. А потому было бы неумѣстно производить естественное право изъ состоянія невинности.

Эти опредѣленія Пуфендорфа подвергались въ послѣдствіи многимъ возраженіямъ. Мы увидимъ далѣе весьма основательную критику Лейбница. Съ точки зрѣнія нравственной школы, можно было нападать въ особенности на ограниченіе естественнаго права одними внѣшними дѣйствіями человѣка. Самъ Пуфендорфъ въ этомъ отношеніи не оставался себѣ вѣренъ. Въ другомъ своемъ сочиненіи: *О правѣ естественномъ и общенародномъ*, онъ высказываетъ совершенно иной взглядъ. Разбирая нравственныя дѣйствія, которыя составляютъ предметъ естественнаго права, онъ прямо говоритъ, что слѣдуетъ считать сообразнымъ съ закономъ, а потому нравственно добрымъ, единственно то дѣйствіе, которое проистекаетъ изъ намѣренія оказать повиновеніе закону. Одна внѣшняя сообразность съ закономъ даетъ дѣйствію только отрицательное значеніе: этимъ выражается отсутствіе зла, а не нравственная правота. Даже доброе по содержанію дѣйствіе можетъ быть дурнымъ вслѣдствіе дурнаго намѣренія дѣятеля [1]). Эти положенія прямо противорѣчатъ указанному выше различію. Очевидно, что Пуфендорфъ, установляя этотъ признакъ, имѣлъ въ виду понятіе объ естественномъ законѣ, принятое въ общежительной школѣ, которая основаніемъ права считала охраненіе внѣшняго мира. Собственное его колебаніе обнаруживаетъ недостаточно опредѣлившуюся точку зрѣнія. Но если въ этомъ отношеніи его анализъ оказывается неточнымъ, то разграниченіе естественнаго права и богословія по источнику познанія, напротивъ, весьма существенно. Оно дало Пуфендорфу возможность очистить философію права отъ всякой посторонней примѣси. Мы увидимъ далѣе, что по этому поводу возникли также весьма горячіе споры, которые повели къ торжеству чисто свѣтскаго направленія науки.

Опредѣливъ область естественнаго права, Пуфендорфъ приступаетъ къ изслѣдованію самаго естественнаго закона.

Первый вопросъ, который здѣсь представляется, состоитъ въ томъ:

---

1) De I. N. et G. L. I, c. VII, 3, 4.

возможно ли человѣку жить безъ закона? Такъ какъ Богъ одарилъ насъ свободою, то можно думать, что мы въ правѣ пользоваться этою свободою безгранично. Однако, сама природа человѣка указываетъ на необходимость сдержекъ и правилъ. Человѣкъ достоинствомъ выше другихъ тварей, а порядокъ и красота жизни немыслимы безъ закона. Безграничная свобода тѣмъ менѣе для него возможна, что онъ превосходитъ другихъ животныхъ, какъ пылкостью, такъ и разнообразіемъ страстей и стремленій: еслибы они не сдерживались закономъ, то произошла бы величайшая неурядица, и люди уничтожали бы другъ друга, какъ звѣри. Къ этому присоединяется то, что люди влекутся врозь различіемъ мнѣній, тогда какъ животныя одной породы имѣютъ вообще одинакія влеченія. Наконецъ, человѣкъ болѣе всѣхъ другихъ животныхъ нуждается въ себѣ подобныхъ; внѣ общества, онъ былъ бы несчастнѣйшимъ твореніемъ, а общество разумныхъ существъ безъ закона быть не можетъ [1]).

Въ чемъ же состоитъ естественный законъ человѣка? Чтобы изслѣдовать его существо, надобно представить себѣ людей въ состояніи природы, когда они не подчиняются никакой человѣческой власти. Все человѣчество никогда не было въ такомъ состояніи, ибо съ самаго начала существовала между людьми семейная связь; но всегда есть люди и государства, которые относительно другъ друга находятся въ естественномъ состояніи, въ томъ смыслѣ, что они не подчинены общей власти. Естественное состояніе не исключаетъ, слѣдовательно, общенія между людьми, а предполагаетъ только, что надъ ними нѣтъ высшаго [2]).

Какія же права принадлежатъ человѣку въ этомъ состояніи? Первое его стремленіе, общее всѣмъ животнымъ, состоитъ въ сохраненіи себя и въ устраненіи всего, что можетъ ему вредить. Человѣкъ имѣетъ право употреблять для этого всякія средства, но единственно на сколько этимъ не нарушается чужое право, ибо разумъ показываетъ ему, что тоже право принадлежитъ всѣмъ другимъ, и что всѣ люди по природѣ равны. Поэтому, несправедливо мнѣніе Гоббеса, который приписываетъ человѣку право на все, также какъ и мнѣніе Спинозы, который производитъ право изъ мощи и утверждаетъ, что объемъ права опредѣляется только размѣромъ силы. Сила не есть право. Послѣднее приписывается только тому, кто дѣйствуетъ сообразно съ разумомъ. Неразумныя существа повинуют-

---

[1]) De I. N. et G. L. II, c. I.
[2]) L. II. c. II, 4.

ся слѣпымъ влеченіямъ, но по этому самому, понятіе о правѣ къ нимъ не приложимо. Человѣкъ же, одаренный разумомъ, долженъ руководствоваться закономъ и въ дѣйствіяхъ своихъ имѣть въ виду не только себя, но и другихъ. Самъ Спиноза признаетъ это, ибо онъ требуетъ, чтобы люди, слѣдуя велѣніямъ разума, отреклись отъ своего безграничнаго права и вступили въ общество; но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ выдумывать право, которымъ человѣкъ не можетъ пользоваться и отъ котораго онъ для собственнаго блага долженъ отречься? Животныя не отрекаются отъ своихъ природныхъ влеченій, которыя для нихъ замѣняютъ законъ.

Но если человѣкъ отъ природы не имѣетъ права на все, то естественное состояніе нельзя себѣ представить въ видѣ войны всѣхъ противъ всѣхъ. Здѣсь можетъ быть только столкновеніе нѣкоторыхъ съ нѣкоторыми; вообще же, естественныя наклонности человѣка влекутъ его скорѣе къ миру, нежели къ войнѣ. Общее происхожденіе человѣческаго рода, указанія разума, взаимная польза, все это сближаетъ людей между собою. Разумное существо и въ естественномъ состояніи предпочитаетъ миръ войнѣ. Все, что можно сказать, это то, что здѣсь миръ непроченъ, вслѣдствіе страстей человѣческихъ, а потому каждый, хотя онъ и воздерживается отъ чужаго и старается сблизиться съ другими, долженъ постоянно быть на сторожѣ, опасаясь нападенія [1]).

Изъ всего этого ясно, въ чемъ состоитъ общее правило, съ которымъ человѣкъ, *какъ разумное существо*, долженъ сообразовать свои дѣйствія. По природѣ, человѣкъ—животное стремящееся къ самосохраненію, но имѣющее во всемъ недостатокъ и лишенное возможности сохранять себя безъ чужой помощи, вмѣстѣ съ тѣмъ способное оказать помощь другимъ, а съ другой стороны, по своему своенравію, нерѣдко наносящее другимъ вредъ. Такое животное, чтобы сохранить себя и наслаждаться всѣми благами, ему предоставленными, необходимо должно быть общежительное, то есть, должно соединяться съ себѣ подобными и вести себя относительно ихъ такъ, чтобы они не наносили ему вреда, а скорѣе бы оказывали ему помощь. Поэтому, основной законъ природы будетъ слѣдующій: всякій человѣкъ, на сколько это отъ него зависитъ, долженъ чтить и сохранять въ отношеніи къ другимъ мирное общежитіе, согласное вообще съ природою и цѣлью человѣчества. Все, что необходимо для общежитія, должно считаться предписаніемъ естественнаго закона, а все,

---

[1]) L. II, c. II.

что нарушаетъ общежитіе, должно считаться запрещеннымъ. Самолюбіе, въ которомъ Гоббесъ видитъ основное свойство человѣка, вовсе не противорѣчитъ этому началу; напротивъ, одно восполняется другимъ. Забота о себѣ побуждаетъ человѣка соблюдать законы общежитія; но независимо отъ самолюбивыхъ стремленій, человѣкъ долженъ въ другомъ уважать человѣка, то есть, себѣ подобнаго. Основаніе связи не есть взаимная польза, а общая всѣмъ человѣческая природа [1]).

Все это указывается человѣку разумомъ; но для того, чтобы эти сужденія получили силу закона, необходимо высшее начало. Какъ бы общежитіе ни было полезно, оно само по себѣ не обязательно, ибо человѣкъ, одаренный свободною волею, можетъ уклоняться отъ того, что разумъ указываетъ ему, какъ полезное или вредное. Государственная власть точно также не можетъ сообщить этимъ указаніямъ обязательной силы, ибо она сама держится на естественномъ законѣ. Слѣдовательно, обязательная сила естественнаго закона можетъ проистекать только отъ верховнаго законодателя—Бога. Это показываетъ намъ и разумъ. Богъ сотворилъ человѣка; онъ далъ ему природу, которая не можетъ сохраняться безъ соблюденія естественныхъ законовъ; онъ далъ ему разумъ, раскрывающій ему эти законы; слѣдовательно, очевидно, воля его состоитъ въ томъ, чтобы эти законы соблюдались человѣкомъ. Такимъ образомъ, естественный законъ заимствуетъ свою обязательную силу изъ воли Божьей. А потому Гроцій несправедливо утверждаетъ, что естественные законы существовали бы, даже если принять, что вовсе нѣтъ Бога. Безъ этого они не имѣли бы силы законовъ [2]).

Такимъ образомъ, Пуфендорфъ приводитъ естественный законъ къ тому же верховному началу, какъ и Кумберландъ; но въ отличіе отъ послѣдняго, онъ выводитъ волю Божью не изъ механическаго отношенія частей къ цѣлому, не изъ наградъ и наказаній, посредствомъ которыхъ подчиненный познаетъ волю властителя, а изъ внутренняго значенія закона для разумнаго существа, изъ нравственныхъ отношеній, необходимо установляющихся между людьми, изъ того, что каждый въ другомъ долженъ уважать человѣка. На счетъ освященія или санкціи естественнаго закона, Пуфендорфъ говоритъ, что хотя Творецъ можетъ требовать повиновенія просто въ силу своей власти, однако онъ, по своей благости,

---

[1]) L. II, c. III, 1—18.
[2]) L. II, c. III, 19, 20.

установилъ такой порядокъ, что съ исполненіемъ естественнаго закона соединяются нѣкоторыя преимущества, а нарушеніе его сопровождается дурными послѣдствіями, какъ то, угрызеніями совѣсти, порчею души и тѣла, наконецъ, возмездіемъ со стороны тѣхъ, кому наносится вредъ. Впрочемъ, въ дѣйствительности, не всегда одно слѣдуетъ изъ другаго; поэтому, можно предполагать, что верховный законодатель установилъ особыя награды добрымъ и наказанія злымъ. Кромѣ положительнаго свидѣтельства Св. Писанія, на это указываетъ всеобщее вѣрованіе народовъ. Однако, касательно этого вопроса, мы можемъ достигнуть не болѣе, какъ вѣроятія. Опытъ тутъ совершенно недостаточенъ, а потому надобно признаться, что одинъ свѣтъ разума оставляетъ здѣсь многое темнымъ [1]).

Сообразно съ своимъ понятіемъ о законѣ, Пуфендорфъ приводитъ естественное право къ ученію объ обязанностяхъ. Онъ раздѣляетъ послѣднія на обязанности къ себѣ и къ другимъ. Въ сочиненіи *Объ обязанности человѣка и гражданина*, онъ присоединяетъ сюда и обязанности къ Богу, на сколько онѣ познаются естественнымъ разумомъ. Но очевидно, что изъ этихъ трехъ разрядовъ, два совершенно выходятъ уже изъ предѣловъ начала общежитія. Пуфендорфъ оправдываетъ это тѣмъ, что обязательная сила закона общежитія предполагаетъ познаніе Бога, а потому и нравственное къ нему отношеніе; обязанности же къ себѣ вытекаютъ совокупно изъ общежитія и религіи. Но подобное объясненіе доказываетъ только недостаточность одного начала общежитія для вывода всѣхъ нравственныхъ обязанностей человѣка. Ясно, что существо нравственнаго закона, который лежитъ въ основаніи ученія Пуфендорфа, беретъ здѣсь перевѣсъ надъ началомъ общежитія, которое онъ заимствовалъ у своихъ предшественниковъ. Отступленіе отъ положеній Гуго Гроція видно и въ томъ, что Пуфендорфъ выводитъ прирожденныя человѣку обязанности не изъ разумной и общежительной его природы, какъ дѣлалъ Гроцій, а просто изъ природы разумной: онѣ присущи человѣку вслѣдствіе того, что онъ—животное одаренное разумомъ [2]).

Обязанности къ Богу составляютъ предметъ естественной религіи, которая раздѣляется на двѣ части: на теоретическую и практическую. Первая заключаетъ въ себѣ истинное познаніе Бога, вторая поклоненіе ему.

---

[1]) L. II, c. III, 21.

[2]) Illa est (obligatio connata) quae hominibus, eo ipso quod praedita ratione animalia sunt, inhaeret, seu quae ipsam naturam rationalem, ut talem, comitatur. L. III, c. IV, 3.

человѣкъ обязанъ стремиться къ истинному познанію Бога, которое состоитъ въ томъ, что Богъ есть; что онъ творецъ міра; что онъ управляетъ вселенною и въ особенности человѣческими дѣлами; наконецъ, что ему нельзя приписать никакого свойства, заключающаго въ себѣ несовершенство. Поклоненіе Богу раздѣляется на внутреннее и внѣшнее. Первое состоитъ въ воздаяніи ему должной чести, въ виду его всемогущества и благости. Отсюда вытекаютъ любовь, надежда, подчиненіе его волѣ, страхъ и повиновеніе. Внѣшнее поклоненіе состоитъ въ благодареніи, въ молитвахъ, въ клятвѣ именемъ Божьимъ, въ подчиненіи себя его волѣ, наконецъ, въ стараніи соблюдать естественные законы. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Пуфендорфъ, что эта естественная религія недостаточна для вѣчнаго спасенія, ибо она не раскрываетъ намъ ни грѣхопаденія перваго человѣка, ни искупленія, которымъ Богъ даруетъ намъ спасеніе; но ограничиваясь предѣлами земной жизни, она составляетъ высшую и самую прочную связь человѣческихъ обществъ [1]). Ясно, что всѣ эти обязанности отнюдь не вытекаютъ изъ начала общежитія, а напротивъ, предполагаются послѣднимъ, а потому должны быть выведены изъ иного начала. Очевидно также, что съ перваго же шага Пуфендорфъ отступаетъ отъ установленнаго имъ ограниченія естественнаго права одними внѣшними дѣйствіями человѣка.

Обязанности къ себѣ состоятъ въ самосохраненіи и въ развитіи своихъ способностей. Общая всѣмъ животнымъ забота о себѣ получаетъ у человѣка гораздо высшее значеніе, не только вслѣдствіе того, что онъ превосходитъ ихъ своею природою, но и потому что онъ безъ высшаго развитія не въ состояніи исполнить своихъ обязанностей. Забота о себѣ обращается въ немъ на пользу всему человѣческому роду. Поэтому человѣкъ, который хочетъ исполнять законъ общежитія, долженъ начать съ самого себя. На немъ лежитъ обязанность правильно развивать прежде всего свои душевныя способности, какъ высшія, затѣмъ тѣлесныя, необходимыя для первыхъ, наконецъ, сохранять свою жизнь, которая принадлежитъ не ему одному, но также Богу и ближнимъ. По этому поводу, Пуфендорфъ развиваетъ ученіе о необходимой оборонѣ [2]). Такимъ образомъ, то, что въ существѣ своемъ составляетъ право, превращается у него въ обязанность.

---

[1]) De Off. Hom. et civ. c. IV.
[2]) De Jure N. et G. L. II, c. IV—VI.

Наконецъ, обязанности къ другимъ раздѣляются на абсолютныя и гипотетическія. Первыя имѣютъ силу всегда и вездѣ, вторыя только въ извѣстномъ состояніи или при извѣстномъ, установленномъ человѣкомъ условіи. Здѣсь предполагается договоръ.

Абсолютныя обязанности человѣка слѣдующія: 1) никого не оскорблять, а если кому нанесенъ вредъ, то давать вознагражденіе. Безъ этого правила невозможно никакое общежитіе. Имъ не только охраняется все, что дано человѣку природою, какъ то, жизнь, тѣло, цѣломудріе, честь, свобода, но оно распространяется и на всѣ человѣческія установленія, которыя безъ этого не могутъ держаться. 2) Считать всѣхъ по природѣ себѣ равными; ибо человѣкъ можетъ жить въ обществѣ только съ себѣ подобными. Хотя природныя способности, физическія и умственныя, у людей неравны, но человѣческое достоинство и прирожденная свобода у всѣхъ одинаковы; юридическое же неравенство проистекаетъ изъ человѣческихъ установленій. Поэтому, несправедливо мнѣніе Аристотеля, что рабство установлено самою природою; это—учрежденіе человѣческое. 3) Дѣлать по возможности добро другимъ, ибо обязанности общежитія не исчерпываются воздержаніемъ отъ неправды: нужны еще положительныя дѣйствія, которыя одни могутъ установить связь между людьми. Отсюда обязанности любви и человѣколюбія, которыя, съ своей стороны, требуютъ благодарности. Но такъ какъ для обмѣна услугъ недостаточно однихъ общихъ человѣческихъ обязанностей, а нужны опредѣленныя взаимныя обязательства, то необходима 4) обязанность соблюдать вѣрность въ договорахъ, безъ чего опять общежитіе невозможно. Это составляетъ переходъ къ обязанностямъ условнымъ, которымъ предшествуетъ извѣстное человѣческое соглашеніе [1]).

Условія, изъ которыхъ рождаются гипотетическія обязанности, суть: 1) языкъ; 2) собственность; 3) власть.

Языкъ есть человѣческое установленіе, имѣющее въ виду удобство взаимнаго общенія. Онъ образуется въ силу тайнаго или явнаго соглашенія на счетъ значенія словъ. Съ употребленіемъ языка сопряжена обязанность говорить правду, однако не въ томъ смыслѣ, что слѣдуетъ открывать свою душу всѣмъ и каждому. Эта обязанность относится единственно къ тѣмъ, кто имѣетъ право знать правду, слѣдовательно, она предполагаетъ другую обязанность, проистекающую либо изъ естествен-

[1]) De J. N. et G. L. III.

наго закона, либо изъ частнаго соглашенія, либо изъ самаго дѣла. Къ тому же разряду обязанностей Пуфендорфъ относитъ и клятву [1]. Очевидно, что здѣсь обязанность опредѣляется предшествующимъ правомъ, имѣющимъ основаніе не въ языкѣ. Послѣдній служитъ только извѣстнымъ способомъ выраженія понятій, а никакъ не источникомъ нравственныхъ отношеній.

На договорѣ основана, далѣе, и собственность. По естественному закону, земля предоставлена въ пользованіе людямъ, ибо безъ этого человѣкъ не можетъ сохранить своей жизни. Однако этимъ не установляется общая, нераздѣльная собственность всего человѣческаго рода, а водворяется только первоначальное, отрицательное общеніе имуществъ, то есть, такое состояніе, въ которомъ вещи не принадлежатъ никому въ особенности. Для раздѣленія вещей между людьми необходимъ былъ договоръ. Сначала произошло присвоеніе предметовъ, находившихся въ непосредственномъ пользованіи каждаго; затѣмъ присвоены были вещи, къ которымъ человѣкъ прилагалъ свой трудъ. Какъ же скоро посредствомъ договора установлена собственность, такъ отсюда возникаетъ обязанность уважать чужое добро и возвращать чужія вещи. Изъ собственности проистекаетъ цѣна вещей, а изъ передачи ея различные виды обязательствъ, изъ которыхъ рождаются для договаривающихъ спеціальныя обязанности [2].

Наконецъ, власть возникаетъ изъ соединенія людей въ общества, что̀ также не мыслимо безъ договора. Она раздѣляется на семейную и государственную. Первая предшествуетъ второй, ибо государства составляются изъ семействъ. Семейная власть подраздѣляется на супружескую, отцовскую и господскую, сообразно съ тремя союзами, которые входятъ въ составъ семейства.

Супружескій союзъ установляется естественнымъ закономъ, который не допускаетъ, чтобы порядокъ общежитія нарушался неразборчивымъ смѣшеніемъ половъ; но для заключенія брака необходимъ договоръ. Естественный законъ не даетъ однако мужу власти надъ женою; превосходство одного пола передъ другимъ не уничтожаетъ природнаго равенства людей. Для супружеской жизни достаточенъ договоръ о взаимной дружбѣ, при чемъ мужъ, по свойству самой природы, имѣетъ первенство передъ

[1] De I. H. et G. L. IV, c. I, II.
[2] Ib. L. IV, c. III–XIII; L. V.

женою. Власть же мужа установляется или добровольнымъ подчиненіемъ жены или гражданскимъ закономъ [1]).

Отеческая власть точно также основана не на одномъ только естественномъ происхожденіи. Сынъ рождается отъ отца, какъ равный ему человѣкъ. Слѣдовательно, для подчиненія нужно иное основаніе. Отчасти эта власть установляется естественнымъ закономъ, который, во имя общежитія, налагаетъ на родителей обязанность воспитывать дѣтей; отчасти же она проистекаетъ изъ подразумѣваемаго договора, ибо самое благо дѣтей требуетъ, чтобы они подчинялись волѣ родителей, а потому предполагается, что еслибы они имѣли достаточно разума, они изъявили бы на то свое согласіе. Когда же сынъ становится взрослымъ, онъ самъ собою выходитъ изъ подъ отцовской власти и дѣлается независимымъ, при чемъ остается лишь нравственная обязанность благодарности. Только въ естественномъ состояніи, гдѣ отцовская власть замѣняетъ въ нѣкоторомъ отношеніи государственную, она удерживается и надъ взрослыми дѣтьми [2]).

Наконецъ, и господская власть не установляется природою, какъ утверждаетъ Аристотель, ибо по природѣ всѣ люди равны. Первоначально, она возникла изъ добровольнаго подчиненія слабыхъ и нуждающихся богатымъ и сильнымъ. Въ послѣдствіи, когда оказались выгоды отъ употребленія чужихъ силъ и способностей, въ рабовъ стали обращать побѣжденныхъ на войнѣ. Однако и здѣсь необходимъ договоръ, ибо власть, налагающая нравственныя обязанности на подчиненнаго, можетъ относиться только къ рабу, находящемуся на свободѣ и добровольно принявшему на себя подчиненіе; относительно же раба содержимаго въ оковахъ, существуетъ право войны, то есть, право силы, но изъ этого не вытекаетъ для него обязанность подчиненія.

Власть, основанная на добровольномъ подчиненіи, не допускаетъ, чтобы господа смотрѣли на рабовъ, какъ на принадлежащія имъ вещи. Вообще, законъ человѣколюбія требуетъ чтобы мы во всякомъ человѣкѣ уважали слѣды естественнаго равенства. Однако жестокость многихъ народовъ дошла до того, что у нихъ рабы уравнивались съ вещами. Но если устранить злоупотребленія, то само по себѣ рабство не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго естественному закону, ибо это ничто иное,

---

[1]) De I. N. et G. L. VI, c. I

[2]) Ib. L. VI, c. II.

какъ обязательство платить постоянными услугами за постоянное и вѣрное пропитаніе. Въ этихъ предѣлахъ, оно можетъ распространяться и на потомство, ибо дѣти рабовъ получаютъ прокормленіе отъ господина, который поэтому имѣетъ право требовать отъ нихъ услугъ, когда они становятся взрослыми. Однако, относительно тѣхъ, которые сдѣлались рабами не вслѣдствіе войны, а въ силу договора о пропитаніи, естественная справедливость и уваженіе къ свободѣ (favor libertatis) скорѣе заставляютъ предполагать, что съ пропитаніемъ родителей связано и пропитаніе дѣтей, а потому послѣдніе должны считаться свободными. Вообще, говоритъ Пуфендорфъ, человѣколюбіе всегда благопріятствуетъ свободѣ потомковъ [1]).

Изъ договора семействъ образуется государство, союзъ верховный и совершенный. Здѣсь опять, говоритъ Пуфендорфъ, нельзя признать вѣрнымъ мнѣніе Аристотеля, что человѣкъ, по природѣ своей, животное политическое. Изъ стремленія къ общежитію не вытекаетъ непосредственно стремленіе къ государству; нужны, напротивъ, весьма сильныя побудительныя причины, чтобы заставить человѣка отказаться отъ естественной своей свободы, отъ самыхъ могучихъ своихъ наклонностей, и подчинить свою волю чужой. Еслибы государство было установленіемъ природы, то человѣкъ отъ природы имѣлъ бы всѣ качества нужныя для добраго гражданина; между тѣмъ, эти качества пріобрѣтаются только долгою дисциплиною. Настоящая причина образованія государствъ заключается въ опасеніи тѣхъ золъ, которымъ человѣкъ подвергается въ естественномъ состояніи. Вслѣдствіе человѣческихъ страстей и различія мнѣній, между людьми происходятъ безпрерывныя столкновенія, и законъ природы остается неисполненнымъ. Въ этомъ отношеніи, Гоббесъ совершенно правъ, и возраженія, которыя дѣлаетъ противъ него Кумберландъ, не имѣютъ силы. Какъ бы доброжелательныя наклонности ни перевѣшивали самолюбивыя стремленія, немногіе буйные люди всегда могутъ нарушить спокойствіе общества, не имѣющаго надъ собою власти. Кто утверждаетъ, что и въ естественномъ состояніи можно жить безопасно, тотъ долженъ доказать, что всѣ люди слѣдуютъ указаніямъ разума и никогда не увлекаются дурными страстями [2]).

Для огражденія себя отъ опасности необходимо, слѣдовательно, соеди-

---

[1]) De I. N et G. L. VI, c. III.
[2]) Ib. L. VII, c. I.

неніе силъ, нужна взаимная помощь, а это невозможно безъ договора. Однако и договоръ непроченъ, пока онъ держится только взаимнымъ довѣріемъ и доброю волею отдѣльныхъ лицъ. Для прочности и безопасности союза необходимо, чтобы въ немъ установилось постоянное единеніе воль, а съ тѣмъ вмѣстѣ принудительная власть, которая бы наказывала непокорныхъ. Это также не можетъ совершиться естественнымъ путемъ, ибо люди всегда сохраняютъ прирожденную имъ свободу, и никто не можетъ личныя свои силы влить въ другаго. Единеніе происходитъ посредствомъ обязательства, которое и даетъ власти провомѣрное основаніе. Нужно, съ одной стороны, чтобы отдѣльныя лица подчиняли свои воли волѣ одного лица или собранія, котораго рѣшеніе считалось бы рѣшеніемъ всѣхъ, а съ другой стороны, чтобы они обязались употреблять свои силы по повелѣнію этого лица или собранія. Вслѣдствіе такого объединенія воль и силъ, изъ отдѣльныхъ, разсѣянныхъ лицъ образуется единое нравственное лице, которое и есть государство. Оно опредѣляется такъ: «государство есть сложное нравственное лице, котораго воля, соединенная договорами многихъ людей, считается волею всѣхъ, такъ что она можетъ употреблять силы и способности каждаго для общаго мира и безопасности» [1]).

Для образованія такого нравственнаго лица нужны, слѣдовательно, договоры различнаго рода: прежде всего, договоръ о постоянномъ единеніи, для котораго требуется согласіе всѣхъ и каждаго. Затѣмъ необходимъ договоръ объ установленіи извѣстнаго образа правленія. Здѣсь уже, въ силу перваго обязательства, всѣ подчиняются рѣшенію большинства. Наконецъ, нуженъ договоръ на счетъ назначенія лицъ, кому должна быть ввѣрена верховная власть. Тогда только образуется настоящее государство [2]).

Такимъ образомъ, верховная власть основывается на договорѣ между правительствомъ и подданными. Первое обѣщаетъ защиту, вторые повиновеніе. Поэтому, несправедливо мнѣніе Гоббеса, который утверждалъ, что между правительствомъ и подданными нѣтъ никакихъ взаимныхъ обязательствъ, и что вслѣдствіе того, первое можетъ все себѣ позво-

---

[1]) Civitas est persona moralis composita, cujus voluntas, ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit. De I. N. et G. L. VII, c. II, 13.

[2]) Ib. L. VII, c. II, 7, 8.

лить. Правительство можетъ, точно также, какъ и подданные, нарушать свои обязательства. Взаимныя обязанности составляютъ именно то начало, въ силу котораго власть является нравственнымъ качествомъ. Это не мѣшаетъ однако считать верховную власть происходящею отъ Бога; ибо она установляется въ силу положеннаго Богомъ естественнаго закона, для исполненія котораго необходимо гражданское общество, а съ тѣмъ вмѣстѣ и верховная власть. Но она не учреждается Богомъ непосредственно, какъ утверждаютъ нѣкоторые, которые отрицаютъ у народа право установлять власть, на томъ основаніи, что никто не можетъ дать власти тѣхъ правъ, которыхъ самъ не имѣетъ. Эти писатели представляютъ себѣ власть въ видѣ какого то физическаго качества, проистекающаго непосредственно отъ Бога и витающаго неизвѣстно гдѣ, до тѣхъ поръ пока оно не приложится къ тому или другому лицу, придавая ему особое величіе. Но власть не физическій предметъ, а нравственный. Отдѣльныя лица, конечно, ея не имѣютъ, но у нихъ есть нравственныя качества, нужныя для ея установленія. Власть содержится въ нихъ, какъ бы въ сѣмени, которое возрастаетъ вслѣдствіе договоровъ съ другими и является въ полномъ развитіи при соединеніи силъ. Такимъ образомъ, качество, котораго не было въ разсѣянныхъ единицахъ, проявляется въ ихъ собраніи [1]).

Верховная власть есть какъ бы душа, которою государство живетъ и движется. Какъ самое государство, она едина и нераздѣльна. Это не мѣшаетъ ей однако имѣть различныя отрасли, соотвѣтственно разнообразію ея задачъ. Но эти отрасли не составляютъ разнородныхъ частей, связанныхъ только внѣшнею связью. Всѣ онѣ вмѣстѣ существуютъ въ единомъ субъектѣ, какъ различныя его отправленія, подобно тому, какъ душа дѣйствуетъ черезъ различные органы. Каковы эти отправленія, это опредѣляется самою природою государства и вытекающими изъ нея потребностями. Главныя отрасли суть: власть законодательная, право наказанія, власть судебная, право войны, мира и союзовъ, право назначать низшихъ правителей, право налагать подати, наконецъ, право запрещать ученія, возмущающія спокойствіе общежитія. Ибо, хотя власть не можетъ уничтожить внутренней свободы человѣка, однако она въ правѣ внѣшними средствами предупреждать вредное дѣйствіе человѣческихъ сужденій на общественный миръ. Отъ этого нѣтъ опасности для истины, ибо истина никогда не можетъ противорѣчить миру.

[1]) L. VII, c. II, III.

Всѣ эти различныя отрасли власти такъ тѣсно связаны между собою, что одна не можетъ быть отдѣлена отъ другой; всѣ онѣ входятъ въ составъ единой власти. Если же одну отрасль предоставить одному лицу, а другую другому, то изъ этого можетъ произойти внутреннее разстройство и борьба, или же одна власть будетъ безсильна, а другая получитъ незаконное преобладаніе. Конечно, волею народа, образующаго государство, можетъ быть установлено и подобное устройство, но это будетъ неправильное и болѣзненное тѣло [1]).

На этомъ основаніи, Пуфендорфъ отвергаетъ образы правленія смѣшанные. Правильныхъ политическихъ формъ, то есть, сообразныхъ съ существомъ верховной власти, которая должна быть едина и нераздѣльна, онъ признаетъ только три: монархію, аристократію и демократію. Извращенныя правленія также не могутъ считаться за особые виды; это не болѣе какъ злоупотребленія. Но кромѣ единичныхъ государствъ, Пуфендорфъ признаетъ еще системы, составленныя изъ самостоятельныхъ державъ, связанныхъ постояннымъ договоромъ. Онѣ могутъ быть двоякаго рода: или соединенія различныхъ государствъ подъ властью одного монарха, или союзы, имѣющіе постоянные органы для общихъ дѣлъ, какъ то, для войны и мира, и вообще для внѣшнихъ сношеній, а также для разрѣшенія столкновеній между членами. И эти системы могутъ быть правильныя и неправильныя. Къ послѣднимъ Пуфендорфъ относитъ Германскую Имперію, которой устройство не подходитъ ни подъ одну изъ принятыхъ формъ. Онъ ссылается при этомъ на сочиненіе, изданное имъ подъ псевдонимомъ Северина де Монзамбано, въ кóторомъ германскія учрежденія подвергались весьма ѣдкой критикѣ. Мы возвратимся къ нему ниже.

Разбирая различные образы правленія, Пуфендорфъ нѣсколькими словами касается и преимуществъ одной формы передъ другою. Большая часть писателей, говоритъ онъ, даютъ предпочтеніе монархіи. Онъ указываетъ въ особенности на Гоббеса, но замѣчаетъ, что доводы въ пользу того или другаго политическаго устройства не имѣютъ безусловнаго значенія и не всегда и вездѣ приложимы. Вообще, доброму гражданину слѣдуетъ держаться установленныхъ учрежденій [2]).

Воззрѣнія Пуфендорфа на государственное устройство очевидно вы-

---

[1]) L. VII, c. IV.
[2]) L. VII, c. V, 22.

текли изъ ученія общежительной школы о единствѣ власти. Поэтому, онъ не признаетъ смѣшанныхъ правленій. Но съ другой стороны, во имя начала закона, онъ дѣлаетъ здѣсь оговорку, которая совершенно видоизмѣняетъ всю его теорію. Отвергнувъ раздѣленіе властей, онъ вслѣдъ за тѣмъ признаетъ правленія, ограниченныя закономъ, и такимъ образомъ, другимъ путемъ, вводитъ опять отринутое имъ начало. Это оказывается именно при разсмотрѣніи существа верховной власти.

Первымъ признакомъ государственной власти, неотъемлемо ей принадлежащимъ, Пуфендорфъ, вмѣстѣ съ своими предшественниками, признаетъ ея верховность. Это явно изъ того, что она не имѣетъ надъ собою высшаго. По этому самому, она не подлежитъ отчетности. Она связана естественнымъ закономъ, но стоитъ выше всякаго человѣческаго законодательства, ибо всѣ положительные законы отъ нея исходятъ. Въ этомъ смыслѣ, она называется властью абсолютною, ибо правитель дѣйствуетъ здѣсь единственно по собственному усмотрѣнію. Такая власть можетъ принадлежать и князю. Пуфендорфъ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждали, что народъ, установляя правительство, всегда сохраняетъ за собою верховность. Передавая власть всецѣло, народъ тѣмъ самымъ лишается дальнѣйшаго на нее права; онъ обязывается повиноваться, а потому не можетъ вмѣстѣ повелѣвать. Если же говорятъ, что князь существуетъ для народа, а не наоборотъ, то изъ этого не слѣдуетъ, что право судить о томъ, что нужно для блага народнаго, принадлежитъ народу, а не князю. Такое подчиненіе не заключаетъ въ себѣ ничего унизительнаго, ибо неограниченная власть князя нерѣдко лучше достигаетъ государственной цѣли, нежели демократическое правленіе; поэтому, установленіе такой власти можетъ быть требованіемъ общаго блага [1]).

Однако, оговаривается Пуфендорфъ, изъ этого не слѣдуетъ, что князю всегда принадлежитъ абсолютная власть надъ подданными. Установляя надъ собою правителя, народъ можетъ вручить ему власть подъ извѣстными условіями, ограничивъ его основными законами, которыхъ онъ не въ правѣ преступать, и внѣ которыхъ дѣйствія его не имѣютъ обязательной силы. Такое ограниченіе власти, возможное какъ въ монархіи, такъ и въ аристократіи, вполнѣ соотвѣтствуетъ пользѣ государства. Отдѣльный человѣкъ легко можетъ ошибаться или увлекаться страстями. Поэтому,

---

[1]) L. VII, c. VI, 1—7.

многіе народы считали полезнымъ сдержать князя извѣстными правилами.

Основные законы могутъ касаться самыхъ существенныхъ требованій государственной жизни: охраненія религіи, соблюденія существующихъ законовъ и изданія новыхъ, права войны и мира, наложенія податей. Князь, при вступленіи на престолъ, обязывается соблюдать эти законы. Но это обѣщаніе было бы тщетно, еслибы вмѣстѣ съ тѣмъ не былъ установленъ совѣтъ изъ вельможъ или представителей народа, съ мнѣніемъ котораго князь обязанъ сообразоваться при рѣшеніи извѣстныхъ дѣлъ. Этотъ совѣтъ долженъ имѣть не одинъ совѣщательный голосъ, какъ бываетъ въ государствахъ, гдѣ самъ монархъ назначаетъ себѣ совѣтниковъ для лучшаго обсужденія вопросовъ, ибо въ такомъ случаѣ, правленіе все таки было бы неограниченнымъ. Согласіе совѣта должно быть непремѣннымъ условіемъ рѣшенія, хотя съ другой стороны князю должно быть предоставлено право созывать и распускать совѣтъ и предлагать ему дѣла на обсужденіе; иначе останется одно только имя монарха. Противъ такого устройства нельзя возразить, что этимъ будто бы нарушаются права князя, ибо, если онъ находитъ подобное правленіе слишкомъ стѣснительнымъ, онъ всегда можетъ отъ него отказаться. Несправедливо также возраженіе, будто князь, получивъ власть отъ Бога, не подлежитъ никакимъ ограниченіямъ со стороны людей. Богъ непосредственно не ставитъ князей и не издаетъ законовъ; устройство правленія предоставляется человѣческой свободѣ. Наконецъ, этимъ не уничтожается и единство верховной власти, ибо вся верховная власть сосредоточивается въ лицѣ князя; но для нѣкоторыхъ, важнѣйшихъ дѣлъ, требуется содѣйствіе совѣта или собранія чиновъ. Власть является здѣсь верховною, но не абсолютною. Подобное устройство, заключаетъ Пуфендорфъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ истинной цѣли государства, которая состоитъ въ томъ, чтобы подданные могли быть принуждаемы единственно къ тому, что требуется естественными законами и общественнымъ благомъ. Поэтому, хорошо поступаютъ тѣ разумные граждане, которые предусматривая то, что можетъ вредить государству, стараются, посредствомъ основныхъ законовъ, предупредить возможность быть къ тому принужденными княземъ [1]).

Мы встрѣчаемъ здѣсь у Пуфендорфа начало весьма распространеннаго,

---

[1]) L. VII, c. VI, 8—13.

въ Германіи ученія объ ограниченіи монархической власти собраніемъ чиновъ. Это ученіе отвергаетъ установившуюся въ XVIII-мъ вѣкѣ, въ другой школѣ, теорію раздѣленія властей по различнымъ отраслямъ, какъ несовмѣстную съ единствомъ верховной власти. Возраженіе справедливо въ томъ смыслѣ, что невозможно раздѣлить отрасли такъ, чтобы онѣ не имѣли никакой связи между собою. Но распредѣленіе правъ можетъ быть таково, что между различными органами сохраняется необходимое единство, и тогда возраженіе падаетъ само собою. Собственное же ученіе Пуфендорфа не выдерживаетъ критики. Невозможно утверждать, что верховная власть остается въ князѣ нераздѣльно, когда воля его ограничивается собраніемъ чиновъ. Тотъ, чье согласіе требуется для рѣшенія, становится участникомъ власти; слѣдовательно, она распредѣляется между различными органами, а не сосредоточивается въ одномъ лицѣ или собраніи. Выставляя эту теорію, Пуфендорфъ хотѣлъ, съ одной стороны, сохранить внѣшнее единство власти, а съ другой, поставить законъ выше власти, а это двѣ задачи несовмѣстимыя. Власть можетъ воздерживаться только другою властью, а не отвлеченнымъ правиломъ, которое тогда только получаетъ силу, когда есть люди, его охраняющіе и наблюдающіе за его исполненіемъ. Слѣдовательно, тамъ гдѣ власть ограничена, тамъ она по необходимости раздѣлена между различными органами.

Въ связи съ теоріею о правахъ власти находится и ученіе объ обязанности повиновенія. Всякій разумный человѣкъ, говоритъ Пуфендорфъ, долженъ признать, что гражданину непозволительно сопротивляться власти, пока она дѣйствуетъ въ предѣлахъ своего права. Но спрашивается: позволительно ли сопротивленіе, когда правитель предписываетъ что либо противное праву или наноситъ кому нибудь оскорбленіе?

Гоббесъ утверждаетъ что все, что дѣлаетъ правитель, правомѣрно, ибо всякое право исходитъ отъ него самого. Но это мнѣніе не можетъ быть принято. Если между правительствомъ и подданными существуютъ правомѣрныя отношенія, то нѣтъ сомнѣнія, что и со стороны перваго можетъ послѣдовать нарушеніе права. Правитель можетъ преступить или обязанности князя или обязанности человѣка. Въ первомъ случаѣ можетъ быть нарушено право, или относительно всего народа, или относительно отдѣльныхъ лицъ. Вопросъ заключается въ томъ: въ какихъ случаяхъ позволительно гражданамъ отражать обиду силою?

Нѣтъ сомнѣнія, что легкія оскорбленія, наносимыя отдѣльнымъ лицамъ, должны быть извиняемы правителю. Такъ какъ жизнь человѣче-

ская не можетъ быть изъята отъ золъ, то было бы безумно, по всякому поводу, возставать на князя и разрушать общественный порядокъ. Даже въ случаѣ тяжкой обиды или предписанія противнаго божественному закону, лучше бѣжать и искать другаго владыки. Наконецъ, даже когда нѣтъ мѣста бѣгству, лучше умереть, нежели посягать на князя. Это дѣлается не столько для него самого, сколько для пользы государства, которое иначе можетъ подвергнуться глубокимъ потрясеніямъ. Надобно притомъ замѣтить, что другіе не имѣютъ права помогать обиженному, ибо оскорбленіе, нанесенное одному, не избавляетъ другихъ отъ обязанности повиновенія.

Что касается до цѣлаго народа, то и здѣсь невозможно принять мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что князь, какъ скоро онъ становится тираномъ, можетъ быть низложенъ и наказанъ народомъ. Большая часть дѣйствій правительства таковы, что народъ неспособенъ обсуждать ихъ надлежащимъ образомъ. Самыя благодѣтельныя мѣры нерѣдко кажутся тягостными; всегда и вездѣ есть недовольные, которые воспользуются всякимъ случаемъ, чтобы возмутить гражданъ. При такомъ правилѣ, общественное спокойствіе невозможно. Поэтому, если народъ подчинилъ себя неограниченной власти князя, то право сопротивленія можетъ быть предоставлено ему лишь въ крайнихъ случаяхъ, когда всѣмъ грозитъ общая гибель. Пуфендорфъ ссылается здѣсь на Гуго Гроція, и соглашаясь съ нимъ, говоритъ, что при первоначальномъ договорѣ объ образованіи государства, граждане не могли постановить условіемъ, что всѣ должны скорѣе умереть, нежели сопротивляться несправедливымъ нападеніямъ власти, ибо это значило бы промѣнять естественное состояніе на состояніе худшее. Еще болѣе умѣстно сопротивленіе при ограниченной власти князя. Если при установленіи правительства были положены условія, а князь преступаетъ ихъ, то народу позволительно противопоставлять силу подобнымъ дѣйствіямъ. Здѣсь право нарушается не народомъ, а княземъ. Тоже должно сказать и о повиновеніи незаконной власти: вообще говоря, по самому существу дѣла, никто не обязанъ ей повиновеніемъ. Однако, если похититель престола ведетъ себя, какъ законный государь, то общественная польза требуетъ, чтобы ему повиновались, ибо лучше какое нибудь правленіе, нежели анархія. Даже если есть законный князь, но онъ находится въ изгнаніи и не можетъ защитить подданныхъ, то надобно предполагать, что онъ самъ желаетъ, чтобы оказывали повиновеніе фактической власти. Такимъ образомъ, говоритъ Пуфендорфъ, едва

ли можно найти случай, когда бы частный человѣкъ имѣлъ право, по собственной волѣ, сопротивляться даже незаконному правителю [1]). Очевидно, что въ разрѣшеніи этихъ вопросовъ Пуфендорфъ нерѣдко отступаетъ отъ чистыхъ началъ закона, въ виду прочности власти.

Таково, въ существенныхъ чертахъ, ученіе Пуфендорфа, которое, какъ мы видимъ, представляетъ не совсѣмъ послѣдовательное смѣшеніе началъ общежитія съ началами нравственными. Отправляясь отъ нравственныхъ требованій, онъ сводитъ вытекающій изъ нихъ естественный законъ въ началу общежитія. Поэтому и въ государственномъ устройствѣ онъ выставляетъ преимущественно элементъ власти, ограничивая ее однако, опять не совсѣмъ послѣдовательнымъ образомъ, требованіями законнаго порядка.

Сочиненія Пуфендорфа имѣли огромный успѣхъ. Они переводились на всѣ языки, толковались замѣчательными юристами и долго служили главнымъ источникомъ для изученія политическихъ наукъ. Этимъ успѣхомъ они обязаны были не столько глубинѣ философскихъ взглядовъ, сколько обстоятельной и точной разработкѣ политическихъ вопросовъ, умѣренности мыслей, ясности изложенія, наконецъ отсутствію всякой богословской примѣси. Это была первая систематическая энциклопедія государственнаго права. Въ то время она могла служить лучшимъ руководствомъ, какъ для преподавателей, такъ и для учащихся. Поэтому, въ исторіи политическихъ наукъ, Пуфендорфу принадлежитъ почетное мѣсто.

Теоретическія воззрѣнія Пуфендорфа объясняютъ и взглядъ его на современные ему вопросы. Мы видѣли, что подъ псевдонимомъ Северина де Монзамбано, онъ написалъ сочиненіе *О состояніи Германской Имперіи*, въ которомъ онъ подвергалъ ѣдкой критикѣ существовавшія тогда учрежденія [2]). Книга написана живо и умно. Средневѣковыя понятія о происхожденіи Германской Имперіи отъ Римской устраняются на основаніи здравой юридической критики. Всѣ недостатки тогдашняго положенія вещей выставляются въ самомъ яркомъ свѣтѣ. Пуфендорфъ выводитъ ихъ изъ самаго устройства Германской Имперіи. Всѣ тѣла, говоритъ онъ, какъ физическія, такъ и нравственныя, бываютъ здоровы или

---

[1]) L. VII, c. VIII.

[2]) De statu Imperii Germanici. Lips. 1709. Въ первый разъ книга появилась въ Женевѣ, въ 1667-мъ году.

больны, смотря по тому, имѣютъ ли они правильное устройство или неправильное. Германская Имперія принадлежитъ къ неправильнымъ тѣламъ. Она не можетъ быть подведена ни подъ одну изъ установленныхъ Аристотелемъ государственныхъ формъ. Это не демократія, не аристократія и даже не ограниченная монархія, ибо и въ послѣдней, члены союза подчиняются верховной власти цѣлаго, чего въ Германіи нѣтъ. Ее нельзя признать и смѣшаннымъ правленіемъ, о которомъ болтаютъ нѣкоторые, ибо въ ней нѣтъ правильнаго распредѣленія верховной власти между различными органами, хотя такое правленіе само по себѣ должно считаться искаженіемъ. Наконецъ, она не подходитъ и подъ понятіе о союзѣ государствъ; ибо права членовъ слишкомъ стѣснены. Остается, слѣдовательно, причислить ее къ уродливостямъ (tantum non monstro simile). Первоначально, она была ограниченною монархіею, но со временемъ, вслѣдствіе нерадѣнія и поблажекъ со стороны кесарей, вслѣдствіе честолюбія князей, безпокойнаго духа святителей, крамолы чиновъ и возгорѣвшейся отсюда междоусобной войны, она превратилась въ нѣчто колеблющееся между ограниченною монархіею и союзомъ государствъ. Силою вещей, она неудержимо стремится къ послѣдней формѣ, ибо разъ закравшаяся порча не легко исправляется; но этотъ процессъ разложенія производитъ болѣзненное состояніе, которое парализуетъ всѣ силы страны [1]).

Если мы взглянемъ на естественныя силы Германіи, продолжаетъ Пуфендорфъ, мы убѣдимся, что она изобилуетъ, какъ людьми, такъ и вещественными богатствами. Дворянство въ ней такое могущественное и блестящее, какъ нигдѣ; купечество многочисленное; людей, посвящающихъ себя наукамъ и литературѣ, даже болѣе, нежели нужно. Только земледѣльцевъ, можетъ быть, недостаточно для обширности полей, отчасти вслѣдствіе недавней войны, отчасти вслѣдствіе общаго стремленія къ городамъ. Народъ, вообще, полонъ воинской доблести и расточаетъ свою продажную кровь по всей Европѣ, такъ что можно набрать войско многочисленное и превосходное. Съ другой стороны, край обширный и обилующій всѣми дарами природы, удобный также и для внѣшней торговли. Если сравнить Германію съ сосѣдними странами, мы увидимъ, что она далеко превосходитъ ихъ богатствомъ и силою. Изъ всѣхъ сосѣдей, самый могущественный и самый опасный для Германіи—Франція, но и

[1]) C. VI, De forma Imp. Germ.

она во всемъ уступаетъ Германія, исключая одного: правильнаго государственнаго устройства, которое даетъ ей перевѣсъ. Въ Германіи, всѣ эти громадныя средства, которыя, будучи подчинены правильному устройству, могли бы сдѣлать ее страшною для всей Европы, обречены на бездѣйствіе вслѣдствіе плохаго государственнаго порядка.

Вообще, всякая сила возникаетъ изъ единенія; а такъ какъ люди не могутъ физически соединиться въ одно тѣло, то совокупленіе силъ совершается у нихъ подчиненіемъ ихъ единой волѣ, которая управляетъ ими, какъ душа тѣломъ. Чѣмъ тѣснѣе эта связь, тѣмъ крѣпче самое общество; слабость же связи неизбѣжно порождаетъ слабость и болѣзненность тѣла. Поэтому аристократія, по природѣ своей, слабѣе монархіи. Союзъ же государствъ соединенъ еще слабѣйшею связью, а потому легко можетъ быть разстроенъ и уничтоженъ. Чтобы подобная система имѣла нѣкоторую крѣпость, необходимо, 1) чтобы соединенныя государства имѣли одинакое устройство и почти равныя силы; 2) чтобъ изъ союза вытекала для всѣхъ одинакая польза. Поэтому, монархіямъ трудно соединиться въ одинъ союзъ съ республиками, ибо однѣ естественно нерасположены къ другимъ.

Въ Германіи, всѣ недостатки слабыхъ государствъ являются въ усиленной степени, ибо они проистекаютъ и отъ плохо устроенной монархіи и отъ дурно слаженной союзной системы. Главное зло заключается именно въ томъ, что Имперія не подходитъ ни подъ одну изъ правильныхъ политическихъ формъ. Отсюда, прежде всего, противоположные интересы главы и членовъ, изъ которыхъ одинъ стремится къ чистой монархіи, а другіе стараются сохранить свои права. Отсюда подозрѣнія и тайныя козни, которыя подрываютъ силу союза. Затѣмъ, и между членами происходятъ распри, вслѣдствіе различнаго устройства частей и плохаго смѣшенія элементовъ. Вольные города составляютъ предметъ алчности и зависти князей; отсюда безпрерывные раздоры, особенно между епископами и ихъ городами. Съ другой стороны, неравенство силъ порождаетъ въ однихъ презрѣніе къ слабѣйшимъ и желаніе подчинить ихъ себѣ, въ другихъ подозрѣнія, жалобы и безпокойство. Ко всему этому присоединяется различіе вѣроисповѣданій, которое раздѣляетъ Германію на два противоположные лагеря. Католики жалѣютъ о преимуществахъ, утраченныхъ ими въ протестантскихъ земляхъ, а протестанты считаютъ духовныя владѣнія тяжестью для государства, особенно вслѣдствіе того, что духовныя лица имѣютъ иностраннаго главу въ Римѣ. Не менѣе вредно и

право отдѣльныхъ членовъ заключать внѣшніе союзы, даже противъ другихъ чиновъ Имперіи. Если же споры между чинами доходятъ до имперскаго суда, то они остаются безъ рѣшенія въ теченіи цѣлаго столѣтія. Кто въ Германіи силенъ, тотъ самъ себѣ творитъ судъ и расправу; слабый же никогда не добьется правосудія. Союзъ совершенно безсиленъ даже для отраженія внѣшнихъ враговъ, ибо онъ не имѣетъ ни общей кассы, ни общаго войска. Въ Имперіи нѣтъ даже общей монетной системы, столь полезной для взаимныхъ сношеній между гражданами [1]).

Какія же лѣкарства предлагаетъ Пуфендорфъ противъ такого обилія золъ? Можно ожидать, что онъ будетъ совѣтовать усиленіе монархической власти; но на дѣлѣ выходитъ не то. Настоящее положеніе дѣлъ въ Германіи, говоритъ онъ, до такой степени упрочилось въ законахъ и нравахъ, что невозможно его измѣнить безъ сильнаго потрясенія, а можетъ быть, и безъ разрушенія Имперіи. Но такъ какъ это устройство ближе всего подходитъ къ системѣ государствъ, то нужно приложить тѣ средства, которыя обыкновенно совѣтуются для такого рода политическихъ тѣлъ. Прежде всего, надобно заботиться болѣе о защитѣ собственныхъ владѣній, нежели о пріобрѣтеніи чужихъ. Затѣмъ, слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на сохраненіе внутренняго согласія и на разрѣшеніе споровъ, преимущественно третейскимъ судомъ. Всякое вмѣшательство иностранцевъ во внутреннія дѣла Имперіи должно быть устранено. Существующее ограниченіе императорской власти постоянными законами Пуфендорфъ считаетъ въ высшей степени полезнымъ, ибо этимъ способомъ лучше всего ограждаются свобода и права членовъ Имперіи. Но для того, чтобъ императоръ не имѣлъ возможности предпринять что либо противъ свободы, надобно, чтобы общее войско и крѣпости не зависѣли отъ его произвола. Наконецъ, необходимо, чтобы при императорѣ существовалъ постоянный совѣтъ изъ чиновъ, рѣшенію котораго предоставлялись бы важнѣйшія, какъ домашнія, такъ и внѣшнія дѣла. Въ первомъ изданіи своей книги, Пуфендорфъ предлагалъ даже разсылать предварительныя заключенія этого совѣта на разсмотрѣніе всѣхъ членовъ, и тогда уже постановлять общее рѣшеніе [2]).

Предложенныя Пуфендорфомъ лѣкарства очевидно не соотвѣтствуютъ критикѣ болѣзней. Изъ этого уже можно заключить, что критика была

---

[1]) C. VII, De viribus et morbis Imp. G.
[2]) C. VIII, De ratione status Imp. G.

односторонняя. Она вся исходила изъ той мысли, что Германской Имперіи недоставало силы, мысль отчасти вѣрная. Но сила не единственное и даже не верховное требованіе государства; нужно еще господство законнаго порядка, уваженіе къ свободѣ и къ праву. Поэтому, самъ Пуфендорфъ, когда онъ обратился къ практическимъ лѣкарствамъ, предложилъ не усиленіе власти, а утвержденіе законнаго порядка. Невѣрно также Пуфендорфъ указалъ на причины разложенія Имперіи. Въ Германіи была попытка создать абсолютную монархію, опирающуюся на государственное и религіозное единство. Къ этому клонилась политика Фердинанда II-го. Вездѣ, въ это время, въ Европѣ, абсолютизмъ стремился къ преобладанію; но въ Англіи онъ разбился о народную свободу, въ Германіи онъ встрѣтилъ сопротивленіе аристократіи князей, стоявшихъ за свои законныя права, и протестантовъ, которые отстаивали свободу своей совѣсти. Тридцатилѣтняя война склонила побѣду на сторону права и свободы совѣсти; но вмѣстѣ съ тѣмъ она повела къ разложенію Имперіи. Вестфальскій миръ упрочилъ самостоятельность чиновъ и положилъ на всегда предѣлъ честолюбію императора. Такой исходъ, конечно, нельзя не признать благодѣтельнымъ, какъ для нѣмецкаго народа, такъ и для всего человѣчества; но онъ имѣлъ и свою оборотную сторону. Естественнымъ его послѣдствіемъ была неизбѣжная слабость союза, которую Пуфендорфъ подвергъ беспощадной и большею частью вѣрной критикѣ. Однако и здѣсь слѣдуетъ сказать, что онъ выставлялъ преимущественно одну невыгодную сторону. Если Германская Имперія, при столкновеніи съ сосредоточенною силою Франціи, на первыхъ порахъ потерпѣла пораженіе, то окончательно германская федеративная система, въ союзѣ съ англійскою свободою, восторжествовала надъ французскимъ абсолютизмомъ. Послѣдній, въ рукахъ Лудовика XIV-го, привелъ, напротивъ, къ полному истощенію Франціи, которой нужно было пройти черезъ иное развитіе, чтобы снова подняться на прежнюю высоту. Голое начало власти, не уважающее ни закона, ни свободы, само себя подрываетъ.

Не смотря на эти недостатки, книга Пуфендорфа была замѣчательнымъ явленіемъ въ политической литературѣ Германіи. Она не только указывала на дѣйствительныя язвы современнаго государственнаго быта, но вносила свѣтъ политической мысли въ изученіе отечественнаго права. Живая и ѣдкая критика разомъ уничтожала рутинное поклоненіе установленному порядку. Но по этому самому, это сочиненіе подверглось

самымъ ожесточеннымъ нападкамъ со стороны приверженцевъ существующихъ учрежденій. Пуфендорфъ долго принужденъ былъ скрывать свое имя и отрекаться отъ авторства.

Не менѣе сильная полемика возбуждена была и его теоретическимъ ученіемъ. Противъ него возстали защитники стараго, богословскаго направленія науки. Его называли безбожникомъ и вольнодумцемъ. Въ противоположность теоріи общежитія, старались обновить ученіе о происхожденіи естественнаго права изъ состоянія невинности, начало, которое мы видѣли у Винклера. Въ этомъ духѣ написано было нѣсколько сочиненій, изъ которыхъ важнѣйшія были: *Предисловіе къ общей юриспруденціи народовъ* Мевія [1]), *Сводъ естественнаго права, сообразный съ православнымъ богословіемъ*, Валентина Альберти [2]), и *Христіанское государство* Зекендорфа [3]). Главная полемика по этимъ вопросамъ происходила между Пуфендорфомъ и Альберти [4]).

Обвиненія противъ Пуфендорфа заключались въ томъ, что онъ разрываетъ связь между наукою и религіею, и тѣмъ низводитъ естественное право на низшую ступень. Противники его говорили, что онъ становится на точку зрѣнія язычниковъ, пренебрегая тѣмъ высшимъ свѣтомъ, который сообщенъ человѣку христіанствомъ. Утверждали даже, что все это козни діавола, который хочетъ смутить людей, отвлекая ихъ отъ истиннаго источника познанія. Богословы полагали великое преимущество христіанъ передъ язычниками въ томъ, что первые и въ научномъ познаніи могутъ прибѣгать къ помощи Божьей и къ откровенію Св. Духа. Христіанская философія, говорили они, должна быть матерью естественнаго права. Отвергая ее, мы лишаемся всякаго руководящаго начала для изслѣдованія истины, и когда новѣйшіе учители естественнаго права хотятъ утвердить науку на иныхъ основаніяхъ, то это совершенно напрасная попытка. Изъ искаженнаго состоянія человѣка невозможно вывести правильной нормы для его дѣятельности. Начало общежитія не даетъ такой нормы, ибо общежитіе потому только имѣетъ значеніе для че-

---

[1]) Prodromus jurisprudentiae gentium communis etc. ex studiis David Maevii. 1671.

[2]) Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum etc. autore Valentino Alberti. 1678.

[3]) Christenstaat etc. v. V. Seckendorf. 1685.

[4]) См. объ этомъ: Hinrichs, Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien etc. часть II, стр. 260 и слѣд.

ловѣка, что оно само основано на естественномъ законѣ. Притомъ, изъ начала общежитія вытекаютъ правила для однихъ внѣшнихъ дѣйствій, между тѣмъ какъ въ нравственномъ отношеніи, всего важнѣе внутренніе помыслы. Наконецъ, изъ него нельзя вывести важнѣйшихъ обязанностей человѣка, обязанностей къ Богу. Не имѣя прочнаго основанія для своихъ положеній, учители естественнаго права принуждены постоянно прибѣгать къ фикціямъ. Они отправляются отъ вымышленнаго состоянія природы, представляя находящагося въ немъ человѣка самымъ жалкимъ существомъ, лишеннымъ всякихъ жизненныхъ средствъ. Между тѣмъ, изъ Св. Писанія извѣстно, что первобытное, нормальное состояніе человѣка, то, въ которомъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца, было состояніе невинности. Если это неизвѣстно было язычникамъ, то это не мѣшаетъ христіанамъ заимствовать эту гипотезу изъ богословія, и отсюда, съ помощью разума, выводить дальнѣйшія заключенія. Состояніе невинности одно можетъ служить нормою для дѣятельности, ибо здѣсь природа человѣка представляется въ ея первобытной чистотѣ и непорочности. Альберти утверждалъ, что даже тѣ дѣйствія, которыя свойственны только состоянію паденія, должны быть обсуждаемы по аналогіи съ состояніемъ невинности. По его теоріи, нѣкоторыя правила первобытнаго состоянія могутъ быть прилагаемы и въ настоящее время цѣликомъ, или формально; но есть другія, которыя прямо не приложимы, такъ какъ состояніе порчи заключаетъ въ себѣ отношенія, не существовавшія въ состояніи невинности. Въ такомъ случаѣ, послѣднее все таки должно быть принято за норму, и господствовавшія въ немъ начала должны быть перенесены, если не формально, то нормально, на состояніе паденія. Всѣ старанія Альберти были направлены къ тому, чтобы указать необходимую связь между этими двумя состояніями. Онъ усматривалъ ее въ остаткахъ образа Божьяго, которые сохранились въ падшемъ человѣкѣ. Эти остатки заключаются въ прирожденныхъ человѣку теоретическихъ и практическихъ началахъ разума. Поэтому Альберти опредѣлялъ естественное право, какъ «предписаніе праваго разума, указывающее, что въ какомъ либо дѣйствіи, смотря по его согласію или несогласію съ самою разумною природою, есть нравственная правота или порочность, и что поэтому, подобное дѣйствіе Богомъ, творцомъ природы, запрещается или предписывается».

Это опредѣленіе, очевидно, цѣликомъ заимствовано у Гуго Гроція, не смотря на нападки Альберти на общежительную школу. Все различіе за-

заключается въ томъ, что вмѣсто разумной и общежительной природы, Альберти ставитъ одну природу разумную, что измѣняетъ основную точку зрѣнія. Но именно тоже самое измѣненіе мы видѣли у Пуфендорфа. Точно также и Мевій окончательно сводилъ весь нравственный законъ къ требованіямъ разума. По его ученію, разумъ, а не инстинктъ, порождаетъ право, ибо всякое право проистекаетъ изъ обязанности, а обязанности нѣтъ безъ разума. Но для того, чтобы практическія начала разума могли служить руководствомъ для человѣка, надобно очистить ихъ отъ всякой порчи, а для этого необходимо возвести ихъ въ состоянію невинности, возстановивъ образъ человѣка, какъ онъ долженъ быть на самомъ дѣлѣ. Такимъ образомъ, послѣдователи богословскаго направленія, въ сущности, держались тѣхъ же нравственныхъ началъ, какія проводилъ и Пуфендорфъ; но они не видѣли возможности вывести нравственный законъ безъ помощи Св. Писанія.

Нельзя не признать во многихъ отношеніяхъ основательности этой полемики. Ученіе о состояніи невинности имѣло существенное значеніе при переходѣ изъ общежительнаго начала въ нравственное. Пуфендорфъ, какъ мы видѣли, въ значительной степени держался еще перваго; приверженцы слiянія науки съ религіею, напротивъ, разомъ поставили вопросъ на чисто нравственную почву, и съ этой точки зрѣнія повели аттаку на общежительную школу. Послѣдняя выводила естественное право изъ природы человѣка взятойв цѣло, не различая въ ней разумныхъ требованій и неразумныхъ влеченій. Отсюда право на все, которое проповѣдовали Гоббесъ и Спиноза. Противъ этого возставалъ Пуфендорфъ, но самое начало общежитія, къ которому онъ окончательно приводилъ естественный законъ, обнимаетъ собою всѣ стороны человѣческаго естества. Это опять соединеніе нравственнаго и просто полезнаго. Поэтому, самъ Пуфендорфъ считалъ общежитіе необязательнымъ. Богословы, напротивъ, стояли на томъ, что нравственный законъ можетъ быть выведенъ не изъ всей природы человѣка въ совокупности, а только изъ лучшей ея части. Невозможно искать нормы въ тѣхъ отклоненіяхъ отъ закона, въ которыя, по своей природѣ, впадаетъ человѣкъ. Слѣдовательно, чтобы вывести нравственный законъ, надобно очистить человѣческую природу отъ всякой порчи и возвести ее къ нормальному типу, къ тому, что составляетъ собственно нравственную ея сущность. Здѣсь представлялось ученіе о состояніи невинности, какъ оно изображено въ Св. Писаніи. Человѣкъ первоначально былъ созданъ чистымъ и непорочнымъ,

но онъ палъ вслѣдствіе злоупотребленія своей свободы. Слѣдовательно, за норму его природы надобно взять первобытное, неиспорченное состояніе. Эта гипотеза казалась самою удобною для вывода началъ естественнаго закона. Къ сожалѣнію, она ни въ какомъ отношеніи не могла удовлетворить требованіямъ науки, и сами послѣдователи этого направленія постоянно впадали въ противорѣчіе съ собою. Св. Писаніе ничего почти не повѣствуетъ о состояніи невинности; слѣдовательно, нельзя было въ ученіи о естественномъ правѣ руководствоваться Откровеніемъ. Принявши гипотезу, надобно было возстановлять нормальный типъ человѣка путемъ умозаключеній, съ помощью тѣхъ остатковъ образа Божьяго, которые сохранились въ настоящее время. Опредѣлить, въ чемъ состоятъ эти остатки, опять можно было только на основаніи умозрѣнія. Богословы отбрасывали неразумныя влеченія, которыя составляютъ порчу, и принимали за норму человѣческой природы одинъ разумъ, изъ котораго проистекаютъ обязанности, и который поэтому составляетъ единственное основаніе права. Вслѣдствіе того, они весь естественный законъ выводили изъ разумной природы человѣка. Но это можно было сдѣлать и безъ богословской гипотезы, которая такимъ образомъ становилась совершенно излишнею. Слѣдовательно, собственные выводы писателей этой школы вели къ тому, что всякая богословская примѣсь должна была исчезнуть изъ науки.

Пуфендорфу не трудно было доказать всю несостоятельность этой системы. Онъ умно и язвительно отвѣчалъ на обвиненія, которыя посыпались на него со всѣхъ сторонъ. Онъ утверждалъ, что онъ отнюдь не думаетъ возстановлять науку противъ религіи; но раздѣлять эти двѣ области необходимо, ибо наука идетъ своимъ путемъ, отвлекая свой предметъ отъ всякихъ религіозныхъ догматовъ и гипотезъ. Истинная философія не противорѣчитъ религіи, но изъ смѣшенія ихъ могутъ произойти только безполезныя пренія. Наука одна для всѣхъ народовъ и для всѣхъ вѣроисповѣданій, ибо у нея одно начало — разумъ, который одинъ во всѣхъ. У нея и своя метода, которая должна быть одинаково доступна всѣмъ разумнымъ существамъ. Философъ есть философъ, все равно, будь онъ христіанинъ или язычникъ, Французъ или Нѣмецъ, также какъ для музыканта все равно, носитъ онъ бороду или нѣтъ. Спеціально христіанскаго разума не существуетъ на свѣтѣ, точно также какъ нѣтъ спеціально христіанской методы естественнаго права. Если науку основывать на вѣрѣ, то надобно требовать не только христіанской юриспру-

денціи, но и христіанской медицины, христіанской геометріи, христіанской астрономіи. Выводить начала естественнаго права изъ богословской гипотезы значить дѣлать ихъ предметомъ вѣры, а не знанія. Между тѣмъ, естественное право даетъ правила для отношенія всѣхъ людей между собою, на сколько они люди, безъ различія народовъ и вѣроисповѣданій. Спеціальное христіанское естественное право во всякомъ случаѣ предполагаетъ общее естественное право. Составить особое естественное право для христіанъ совершенно даже нелѣпо, ибо нехристіане не могутъ имъ руководиться, а правила должны быть общія для всѣхъ. Когда же утверждаютъ, что Турки и язычники не читаютъ нашихъ книгъ, и что въ отношеніи къ нимъ надобно руководиться не естественнымъ правомъ, а оружіемъ, для торговыхъ же сношеній достаточно будтобы одного практическаго смысла, то это возраженіе отчасти нелѣпо, отчасти противорѣчитъ требованіямъ и естественнаго закона и самой религіи. Что касается до гипотезы невиннаго состоянія, то она совершенно безполезна для вывода началъ естественнаго закона. Послѣдній отправляется отъ настоящаго состоянія человѣка и даетъ правила единственно для этого состоянія. Какимъ образомъ оно произошло, отъ грѣхопаденія ли перваго человѣка или инымъ способомъ, это вопросъ посторонній, который ничего къ дѣлу не прибавляетъ. Притомъ, Св. Писаніе представляетъ намъ слишкомъ мало данныхъ для какихъ бы то ни было выводовъ. Объ остаткахъ образа Божьяго оно вовсе не говоритъ. Все это ученіе основано не на Св. Писаніи, а на умозаключеніяхъ. Наконецъ, то состояніе, въ которомъ жили праотцы въ раю, не имѣетъ ничего общаго съ настоящимъ. Въ то время была всего одна чета, которая не знала никакихъ нуждъ. Невозможно выводить отсюда правила для настоящаго быта людей; это можетъ повести къ величайшимъ нелѣпостямъ. Такъ Альберти выводитъ правила для войны изъ нормы райскаго состоянія мира. Какая есть возможность вывести обязанность подавать милостыню бѣднымъ изъ состоянія, въ которомъ вовсе не было бѣдныхъ? Тоже относится къ опекамъ, къ наслѣдству. По ученію Альберти, слѣдуетъ сказать, что лейпцигскій палачъ долженъ сѣчь публичныхъ женщинъ, если не формально, то нормально, по правиламъ состоянія невинности. Вообще, компендій Альберти и не чисто богословское произведеніе и не чисто философское, а смѣсь разнородныхъ началъ, не соовѣтствующій поэтому ни требованіямъ религіи, ни наукѣ [1]).

[1]) См. Sam. Pufendorfii Apologia pro se et suo libro etc.; также Specilegium controversiarum circa jus naturae ipsi motarum.

Эти опроверженія были побѣдоносны. Пуфендорфъ восторжествовалъ надъ своими противниками и окончательно вытѣснилъ изъ науки ученіе о происхожденіи естественнаго закона изъ состоянія невинности. Однако полемика, которую вели его противники, не осталась безслѣдною. Она выяснила недостаточность начала общежитія и повела къ дальнѣйшему развитію нравственной теоріи. Самъ Пуфендорфъ соглашался, что онъ выдаетъ общежитіе за основаніе, а не за норму права, не придавая ему обязательной силы, которая получается изъ другаго источника. Отсюда былъ одинъ шагъ до полнаго отрицанія начала общежитія, какъ источника естественнаго закона. Мы увидимъ, какъ совершенъ былъ этотъ шагъ.

2. КОКЦЕИ.

Окончательный результатъ изслѣдованій Пуфендорфа состоялъ въ томъ, что основаніе естественнаго закона заключается въ началѣ общежитія, которое однако само по себѣ не обязательно, а получаетъ обязательную силу отъ воли Божьей. Подобная теорія не могла быть удовлетворительна. Невозможно было выводить обязательную норму изъ того, что само по себѣ не обязательно. Поэтому, дальнѣйшее развитіе нравственныхъ ученій должно было состоять въ совершенномъ отрицаніи начала общежитія и въ признаніи воли Божьей за единственное основаніе естественнаго права. Дѣйствительно, въ концѣ XVII-го столѣтія, это направленіе возникаетъ въ Германіи съ разныхъ сторонъ. Главными его представителями были Генрихъ и Самуилъ Кокцеи.

Генрихъ Кокцеи читалъ лекціи о естественномъ правѣ въ Франкфуртѣ на Одерѣ. По собственному его увѣренію, онъ отвергъ начало общежитія и призналъ волю Божью истиннымъ основаніемъ права еще прежде, нежели Пуфендорфъ издалъ свои изслѣдованія; но сочиненіе его объ этомъ предметѣ появилось въ печати уже послѣ его смерти, въ 1719-мъ году, подъ заглавіемъ: *Введеніе въ правду народовъ* [1]. Задолго до того, въ 1699-мъ году, сынъ его, Самуилъ Кокцеи, пользуясь лекціями своего отца, напечаталъ и защищалъ диссертацію подъ заглавіемъ: *Трактатъ изъ общенароднаго права о единомъ, истинномъ и достаточ-*

---

[1] Henrici de Cocceji: Prodromus justitiae gentium.

номъ началѣ естественнаго права [1]). Въ этомъ сочиненіи заключается сущность воззрѣній обоихъ авторовъ; оно вмѣстѣ съ тѣмъ повело къ дальнѣйшей полемикѣ. Поэтому, оно должно служить главнымъ источникомъ для изложенія ихъ теоріи [2]).

Самуилъ Кокцей начинаетъ съ опредѣленія: естественнымъ правомъ называется общая связь (vinculum) человѣческаго рода. Это — законъ, обязывающій къ повиновенію всѣхъ людей безъ исключенія, законъ, которому мы не учимся, но который мы получаемъ отъ природы. Кокцей считаетъ естественное право тождественнымъ съ тѣмъ, что Римляне называли правомъ общенароднымъ (jus gentium), а также и съ тѣмъ, что называется нравственнымъ божественнымъ правомъ (jus divinum morale) и положительнымъ божественнымъ правомъ (jus divinum voluntarium), то есть, съ нравственнымъ закономъ, который сообщается намъ Откровеніемъ. Сущность всѣхъ этихъ подраздѣленій, по его мнѣнію, одна и таже: всѣ они означаютъ то право, которое Богъ установилъ для всего человѣческаго рода. Различіе заключается единственно въ способѣ обнародованія; но это признакъ второстепенный, который не можетъ измѣнить самаго существа предмета. Такимъ образомъ, по ученію Кокцея, естественный законъ смѣшивается съ положительнымъ, на томъ основаніи, что оба проистекаютъ изъ одного источника.

Почти всѣ мыслители признаютъ существованіе установленнаго отъ вѣчности права, продолжаетъ Кокцей; но не всѣ согласны на счетъ того, что̀ именно составляетъ начало этого права. Гроцій основаніемъ его полагаетъ охраненіе общежитія, сообразнаго съ человѣческимъ разумомъ. Того же мнѣнія въ сущности держатся, какъ Гоббесъ, такъ и Кумберландъ, не смотря на то, что одинъ нападаетъ на другаго. Ученіе ихъ сводится къ охраненію прирожденнаго человѣку общежитія. Все различіе между этими тремя философами заключается въ томъ, что Гроцій прямо отправляется отъ стремленія къ общежитію, а Гоббесъ и Кумберландъ изслѣдуютъ поводы къ образованію обществъ и полагаютъ ихъ, одинъ во взаимномъ страхѣ, другой во взаимномъ доброжелательствѣ. Между тѣмъ, охраненіе общежитія не можетъ служить ни первымъ, ни достаточнымъ основаніемъ права. Существенное

---

[1]) Tractatus juris gentium de principio juris naturalis unico, vero et adaequato, autore Sam. Coccejio.

[2]) Излагая существенное содержаніе небольшаго трактата Самуила Кокцея, я считаю лишнимъ дѣлать подробныя ссылки.

значеніе права состоитъ въ томъ, что оно связываетъ человѣческую свободу, налагая на нее необходимость что либо дѣлать или не дѣлать. Слѣдовательно, чтобы опредѣлить начало права, надобно прежде всего изслѣдовать начало обязанности, ибо съ устраненіемъ послѣдняго устраняется и первое. Естественнымъ правомъ называется то, которое обязываетъ весь человѣческій родъ; поэтому и началомъ его можетъ быть только то, что обязываетъ весь человѣческій родъ безъ исключенія. Такимъ началомъ не можетъ быть общежитіе, ибо оно обязательной силы не имѣетъ. Охраненіе общежитія не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ общей и постоянной пользы людей; но люди не только не обязаны всегда соблюдать свою пользу, а напротивъ, всегда въ правѣ отъ нея отказаться. Всякое общество можетъ по своему произволу располагать своими пользами; оно ими не связано. Это доказывается примѣромъ гражданскихъ правъ, которыя точно также установляются для охраненія гражданскаго общества, однако всегда могутъ быть измѣняемы и даже отмѣняемы волею людей. Къ естественному же праву начало пользы совершенно неприложимо. Польза мѣняется, смотря по времени и по мѣсту; она соображается съ особенностями обществъ, между тѣмъ какъ естественное право вѣчно и неизмѣнно. Но еслибы даже охраненіе общежитія было вѣчнымъ и неизмѣннымъ началомъ, то изъ него все таки нельзя было бы вывести постоянныхъ правилъ, ибо средства охраненія безконечно разнообразны. Есть многое, полезное обществу, что вовсе не составляетъ права; напримѣръ, полезно, чтобы собственникъ не злоупотреблялъ своими правами, а между тѣмъ, это ему не воспрещается. Изъ охраненія общежитія можно вывести даже безнравственныя дѣйствія, напримѣръ блудъ, который можетъ быть полезенъ для умноженія гражданъ. Если же Гроцій ограничиваетъ свое начало тѣмъ, что охранять должно не всякое общежитіе, а единственно то, которое сообразно съ человѣческимъ разумомъ, то спрашивается: что̀ именно сообразно съ человѣческимъ разумомъ? Этотъ вопросъ разрѣшается на основаніи другихъ началъ, а потому охраненіе общежитія оказывается недостаточнымъ. Съ другой стороны, изъ охраненія общежитія невозможно вывести всѣхъ правъ и обязанностей человѣка. Естественнымъ закономъ запрещается многое, что не противорѣчитъ общежитію, напримѣръ идолопоклонство, кровосмѣшеніе, блудъ, мужеложство. Естественнымъ закономъ опредѣляются отношенія людей не только къ ближнимъ, но и къ Богу и къ себѣ самимъ. Пустынники обязываются естественнымъ правомъ. Оно

имѣетъ силу внѣ всякаго установленнаго общежитія, напримѣръ предписаніе: никого не оскорблять. Вообще, начало общежитія запрещаетъ только то, что разрушаетъ общество, а это сводится къ весьма немногимъ правиламъ, да и тѣ обязательны не вслѣдствіе общежитія, а по волѣ Творца, который установилъ законъ общежитія и хотѣлъ, чтобы онъ оставался ненарушимымъ.

Всѣ эти доводы, продолжаетъ Кокцеи, побудили самого Пуфендорфа признать начало общежитія необязательнымъ; онъ говоритъ, что оно обязательную свою силу заимствуетъ отъ воли Божьей. Но въ этихъ положеніяхъ заключается противорѣчіе, ибо 1) нельзя утверждать, что общежитіе есть верховное начало права, между тѣмъ какъ оно предполагаетъ другое, высшее начало—волю Божью; 2) невозможно утверждать, что всѣ права выводятся изъ такого начала, которое само по себѣ не обязательно. Право потому и есть право, что оно имѣетъ обязательную силу, и если нѣтъ ея въ началѣ общежитія, то истекающее изъ него право не есть даже призракъ права. Это право пустое, воображаемое, мнимое, или лучше сказать, это даже вовсе не право. Пуфендорфъ ближе подходитъ къ истинѣ, когда онъ говоритъ, что охраненіе общежитія есть только путь, черезъ который познается естественный законъ. Но въ такомъ случаѣ это—извѣстный способъ познанія, а отнюдь не высшее начало. Однако, и какъ способъ познанія, оно совершенно недостаточно, ибо, если верховное начало, дающее праву обязательную силу, есть воля Божія, то какъ доказать, что Богъ не хотѣлъ установить между людьми ничего другаго, кромѣ общежитія? Послѣднее не заключаетъ въ себѣ всего закона, и мы можемъ судить о волѣ Божьей и по другимъ признакамъ. Такимъ образомъ, изъ собственныхъ положеній Пуфендорфа очевидно, что единственное достаточное основаніе права, то, которое сообщаетъ естественному закону обязательную силу, есть воля Божія. Но въ такомъ случаѣ, ничто не можетъ быть вреднѣе, какъ положеніе Гроція, который говоритъ, что естественное право существовало бы даже еслибы не было Бога. Этимъ уничтожается вся сила естественнаго закона, и вмѣсто него полагается пустой и слабый призракъ общества.

Что воля Божія есть истинное начало права, это доказывается 1) тѣмъ, что всѣ предписанія природы, то есть, весь естественный законъ, окончательно исходятъ изъ нея, какъ изъ своего источника; ибо нѣтъ ничего, чтó бы ей предшествовало, такъ какъ она существуетъ отъ вѣчности. 2) Она одна налагаетъ на человѣческій родъ обязанность повиновенія,

ибо только Богъ, въ качествѣ творца, имѣетъ право на человѣка. Богъ могъ создать его или не создавать, и создать съ какимъ угодно закономъ. Всемогущество Божіе признается всѣми; но очевидно, что кто имѣетъ власть надъ всѣми тварями, тотъ имѣетъ ее и надъ человѣкомъ; слѣдовательно, Богъ можетъ по своей волѣ ограничивать дѣйствія и способности человѣка, и эта воля обязательна для людей. 3) Такъ какъ всѣ вещи происходятъ отъ Бога, и отъ него человѣкъ получилъ способность дѣйствовать, то ясно, что никакое сотворенное существо не имѣетъ права ограничивать эти способности и налагать на человѣка законъ безъ позволенія Творца.

Противъ этого возражаютъ, что законъ, который зависитъ единственно отъ свободной воли Божьей, теряетъ черезъ это свою внутреннюю необходимость и становится произвольнымъ. Но воля Божія, не смотря на то, что она свободна, можетъ хотѣть только совершеннаго, не потому что она связана внѣшнею необходимостью, а по самой внутренней необходимости, такъ какъ это воля совершеннѣйшаго существа. Поэтому она неизмѣнна. И если въ Св. Писаніи мы видимъ случаи, когда Богъ разрѣшалъ отступленія отъ естественнаго закона, то это объясняется тѣмъ, что эти случаи были имъ предвидѣны и предуставлены отъ начала вѣковъ; слѣдовательно, они не нарушаютъ неизмѣнности его воли.

Этими основаніями права опровергается мнѣніе Гроція, который хотѣлъ утвердить естественное право на внутренней добротѣ или порочности дѣйствій. Сами по себѣ, человѣческія дѣйствія безразличны; добрыми или злыми они становятся смотря по тому, предписываются или запрещаются они Богомъ. Слѣдовательно, воля Божія одна сообщаетъ дѣйствіямъ нравственныя свойства. Съ другой стороны, этими началами устраняется различіе между состояніями невинности и грѣхопаденія. Естественный законъ вѣченъ и неизмѣненъ; поэтому, онъ одинаково приложимъ къ обоимъ состояніямъ человѣческаго рода. Все различіе заключается въ томъ, что въ состояніи невинности не было бы необходимости принужденія.

Какимъ же образомъ познается воля Божія, и какъ можемъ мы судить о томъ, что составляетъ для насъ естественный законъ?

Въ основаніе изслѣдованій о началахъ права надобно положить общее правило, что всѣ дѣйствія человѣка сами по себѣ дозволены и правомѣрны, ибо, если Богъ далъ человѣку силу и способность дѣйствовать, то въ его волѣ было бы противорѣчіе, еслибы вмѣстѣ съ тѣмъ не было

дозволено употреблять эту силу въ дѣйствіе. Богъ или природа ничего не дѣлаетъ даромъ, а въ этомъ случаѣ сила была бы дана даромъ. Слѣдовательно, если какое нибудь дѣйствіе считается недозволеннымъ, то на это должна быть особенная причина; такое ограниченіе свободы должно быть доказано. Отсюда начало всякаго права, содержащаго въ себѣ дозволеніе (juris permissivi). Ограниченіе же свободы рождаетъ право, заключающее въ себѣ предписаніе (juris praeceptivi). Послѣднее выводится изъ воли Божьей различными путями: 1) изъ слова Божьяго, когда Богъ непосредственнымъ откровеніемъ установляетъ законъ людямъ; 2) изъ естественныхъ влеченій человѣка, которыя даны ему Богомъ или для побужденія къ дѣйствію или для воздержанія отъ дѣйствія, напримѣръ, совѣсть, половое влеченіе, стремленіе къ общежитію; 3) изъ дѣйствій Творца, изъ которыхъ выводится, напримѣръ, правило, что бракъ не можетъ быть расторгаемъ, потому что Богъ сочеталъ мужа съ женою; 4) изъ необходимой цѣли дѣйствій, ибо въ цѣли заключается намѣреніе дѣйствующаго; слѣдовательно, изъ цѣли творенія мы можемъ судить о волѣ Божьей; 5) изъ необходимости средствъ, которыя, будучи путемъ къ достиженію цѣли, тѣмъ самымъ становятся предписаніемъ естественнаго закона; наконецъ, 6) изъ природы совершеннаго Творца, изъ которой мы можемъ заключить, напримѣръ, что онъ требуетъ себѣ поклоненія.

Замѣтимъ, что эти, указанные Кокцеемъ, разнообразные способы познавать волю Божью основаны на совершенно разнородныхъ и притомъ чисто гадательныхъ началахъ; поэтому, они должны вести къ полнѣйшему произволу въ выводахъ.

Изъ двоякаго характера права, разрѣшающаго и предписывающаго, Кокцеи выводитъ различіе между собственно правомъ и добродѣтелью. Всякій законъ, говоритъ онъ, исходитъ изъ воли Божьей, но не изъ всякой воли Божьей рождается обязанность. Изъ воли разрѣшающей вытекаетъ свобода дѣйствій, изъ воли предписывающей или запрещающей необходимость или обязанность. Однако, изъ числа дѣйствій, предоставленныхъ свободѣ, одни могутъ быть лучше или совершеннѣе, другія хуже; напримѣръ, учить благороднѣе, нежели шить платье, защищать отечество, нежели идти на рынокъ, хотя и то и другое одинаково дозволено и одинаково изъято отъ неправды. Высшее совершенство называется добродѣтелью, а такъ какъ Богъ—существо совершеннѣйшее, то добродѣтель ему нравится и имъ награждается. Воля Божія не налагаетъ здѣсь

безусловной обязанности, но предоставляетъ эти дѣйствія свободѣ, полагая только высшую награду за высшее совершенство. Это происходитъ отъ того, что вынужденныя дѣйствія не имѣютъ въ себѣ такого совершенства, какъ дѣйствія свободныя; послѣднія, поэтому, болѣе нравятся Богу.

Отсюда вытекаетъ различіе между правомъ и добродѣтелью. Признаки ихъ слѣдующіе: 1) право состоитъ въ воздаяніи каждому своего, добродѣтель въ постоянной волѣ дѣлать добро. 2) Право относится къ чужому, добродѣтель къ употребленію того, что намъ принадлежитъ. 3) Право касается дѣйствій, въ которыхъ мы не свободны поступать такъ или иначе, добродѣтель тѣхъ, которыя предоставляются нашему произволу. 4) Къ соблюденію права мы обязываемся необходимостью, напримѣръ, когда мы даемъ вознагражденіе за обиду; къ добродѣтели, собственно говоря, мы не обязываемся: здѣсь нѣтъ необходимости. 5) Нарушающій право подвергается принужденію посредствомъ наказанія; недостатокъ же добродѣтели не наказывается. 6) Исполняющій требованія права ничего не заслуживаетъ, исполняющій требованія добродѣтели получаетъ награду; а такъ какъ изъ совершенства Божьяго слѣдуетъ, что онъ долженъ награждать всякую добродѣтель, чего мы въ настоящей жизни не видимъ, то надобно вывести заключеніе, что будетъ другая жизнь, въ которой добродѣтельные получатъ воздаяніе. 7) Дѣйствія противныя праву не имѣютъ силы; къ дѣйствіямъ противнымъ добродѣтели это правило не прилагается. 8) Право всегда исходитъ отъ высшаго, ибо оно предполагаетъ необходимость, власть, наказаніе, а все это возможно только со стороны высшаго; добродѣтель же можетъ быть внушаема и низшимъ, ибо здѣсь дается одинъ совѣтъ.

Эти разграниченія показываютъ всю недостаточность теоріи Кокцеи. Точкою отправленія является здѣсь внѣшній признакъ, которымъ различаются оба начала, именно, принужденіе; но такъ какъ воля Божія не проявляется непосредственно въ человѣческихъ дѣлахъ, то и принужденія со стороны Бога никогда быть не можетъ. Поэтому, основанное на этомъ признакѣ различіе совершенно неприложимо къ этой области. Кромѣ того, выводъ права и добродѣтели изъ воли разрѣшающей и предписывающей, въ томъ видѣ, какъ онъ является у Кокцеи, ведетъ къ полному извращенію обоихъ началъ. Мы видѣли, что Пуфендорфъ выводилъ право изъ дозволенія, а нравственную обязанность изъ предписанія. Въ этомъ былъ смыслъ, хотя и односторонній. Кокцеи же принимаетъ совершенно

обратное положеніе, съ цѣлью объяснить принужденіе, которое сопровождаетъ право и устраняется изъ области нравственности. Но черезъ это онъ вовлекается въ безвыходныя противорѣчія. Существеннымъ признакомъ права становится обязанность, необходимость, между тѣмъ какъ всякая юридическая обязанность предполагаетъ право въ субъективномъ смыслѣ, то есть, свободу дѣйствовать, которая не должна быть нарушаема. Очевидно, что взглядъ Пуфендорфа былъ вѣрнѣе: если уже допустить начало дозволенія, то оно можетъ прилагаться единственно къ праву, а не къ добродѣтели, ибо дозволенное юридически можетъ быть недозволено нравственно. Съ другой стороны, выводъ добродѣтели изъ воли дозволяющей ведетъ къ отрицанію всякой нравственной обязанности: если тутъ нѣтъ необходимости, то нѣтъ и обязанности. Чтобы восполнить этотъ недостатокъ, Кокцеи, отвергая необходимость, прибѣгаетъ къ понятію о совершенствѣ, которое не имѣетъ основанія въ его теоріи. Совершенство, по его мнѣнію, не предписывается, но награждается Богомъ. Но сблизивши это положеніе съ предъидущими, мы увидимъ въ немъ значительную непослѣдовательность. Если совершенство нравится Богу, если оно имъ награждается, то воля его состоитъ въ томъ, чтобы оно было цѣлью для человѣка, а въ этомъ именно, по теоріи Кокцеи, заключается обязательная сила естественнаго закона. Слѣдовательно, совершенство предписывается естественнымъ закономъ. Однимъ словомъ, съ какой бы стороны мы ни взглянули на предметъ, мы убѣдимся, что изъ естественнаго закона, понимаемаго какъ внѣшнее предписаніе высшаго, нѣтъ возможности вывести различіе между правомъ и нравственностью.

Что касается до самаго основанія теоріи Кокцеи, то есть, до вывода естественнаго закона изъ воли Божьей, то и здѣсь нельзя не замѣтить противорѣчія. Кокцеи исходитъ отъ положенія, что дѣйствія человѣка сами по себѣ безразличны; въ нихъ нѣтъ внутренней необходимости, связывающей совѣсть. Нравственными или безнравственными они становятся единственно вслѣдствіе согласія или несогласія съ волею Божьею. Но съ другой стороны, чтобы не превратить естественный законъ въ чисто произвольное предписаніе, онъ утверждаетъ, что самая воля Божія, издающая законъ, руководится внутреннею необходимостью, такъ какъ Богъ — существо совершенное. Слѣдовательно, внутренняя необходимость лежитъ въ самомъ предметѣ; она есть въ предписанныхъ дѣйствіяхъ, а потому есть въ нихъ иная обязательная сила, кромѣ предпи-

санія высшей воли. Вызванная недостаточнымъ выясненіемъ внутренней правоты или неправоты самихъ дѣйствій, теорія воли Божьей безсознательно ведетъ къ еще большему утвержденію этого начала, ибо понятіе о внутренней необходимости переносится здѣсь въ самый источникъ закона, въ высшую волю, которой оно всегда и непремѣнно присуще. Богъ не можетъ иначе дѣйствовать, какъ по законамъ вѣчнаго разума или по требованіямъ своей премудрости. Очевидное послѣдствіе этого положенія состоитъ въ томъ, что и предписанныя Богомъ дѣйствія должны быть признаны внутренне необходимыми, но уже на иномъ, высшемъ основаніи, нежели прежде. А это, въ свою очередь, должно видоизмѣнять понятіе о волѣ Божьей, какъ объ источникѣ естественнаго закона. Принадлежащій ей въ теоріи Кокцеи характеръ внѣшняго предписанія долженъ исчезнуть и замѣниться понятіемъ о вѣчныхъ требованіяхъ разумной необходимости, составляющихъ истинное основаніе нравственности. Мы увидимъ ниже, что въ этомъ именно состояло дальнѣйшее развитіе началъ нравственнаго закона. Мы можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ видѣть и то значеніе, которое имѣла теорія воли Божьей въ этомъ развитіи. Будучи возведенъ къ высшему, совершеннѣйшему источнику, къ верховному Разуму, управляющему міромъ, естественный законъ перестаетъ быть выраженіемъ всякаго естественнаго свойства, какимъ онъ былъ въ теоріи общежитія, а получаетъ высшее нравственное значеніе, какъ система вѣчныхъ, неизмѣнныхъ требованій разума. Очевидно, что эта теорія возникла не изъ богословскихъ вліяній, а изъ самаго внутренняго развитія понятій о естественномъ законѣ.

Этими общими соображеніями о происхожденіи и свойствахъ естественнаго закона ограничивается трактатъ Самуила Кокцеи. У Генриха Кокцеи къ этому присоединяется и политическая теорія. Онъ доказываетъ, что для охраненія установленнаго Богомъ закона отъ нарушенія со стороны людей, необходима власть, облеченная правомъ повелѣвать и принуждать; иначе всякая обязанность будетъ тщетна. Отсюда онъ выводитъ, что власть проистекаетъ отъ самого Бога; поэтому, правительство заступаетъ мѣсто Бога на землѣ. Впрочемъ, также какъ схоластики, онъ признаетъ, что первоначально, въ силу естественнаго закона, власть принадлежитъ цѣлому союзу надъ его членами; но въ устроенномъ государствѣ она не остается въ народѣ, а переносится на правительство.

Такимъ образомъ, съ развитіемъ началъ нравственнаго закона, снова возникаетъ теорія происхожденія власти отъ Бога. Оба Кокцеи примѣ-

нили свое ученіе къ практикѣ, поддерживая усиливающуюся власть въ юномъ прусскомъ государствѣ, въ которомъ они играли значительную роль. Въ томъ же духѣ писалъ и ученикъ Генриха Кокцеи, Кестнеръ, который, въ сочиненіи *о Правѣ естественномъ и общенародномъ* (jus naturae et gentium, 1705-го г.) старался развивать начала, положенныя Гроціемъ, Пуфендорфомъ и своимъ учителемъ. Въ основаніе своей системы онъ ставитъ общее правило, что человѣкъ, будучи одаренъ отъ Бога разумомъ и волею для руководства въ своей дѣятельности, тѣмъ самымъ получилъ дозволеніе дѣлать все, что хочетъ, развѣ онъ будетъ кѣмъ либо воздержанъ законнымъ образомъ. Но такъ какъ естественныя силы даны ему Творцомъ, то и право ограничивать свободную его волю можетъ принадлежать единственно Творцу или тому, кому оно передано Творцомъ. Таково, по мнѣнію Кестнера, твердое начало естественнаго права, начало, къ которому, какъ къ центру, примыкаютъ всѣ остальныя положенія. А такъ какъ воздержаніе необходимо, то въ человѣческихъ обществахъ, высшая норма права состоитъ въ томъ, что необходимъ начальникъ, который, слѣдовательно, получаетъ власть свою отъ Бога. Безъ этого невозможно охраненіе права и даже сохраненіе самаго человѣческаго рода. Непосредственно, въ силу естественнаго закона, власть вручается всѣмъ гражданамъ въ совокупности; но договоромъ подчиненія народъ переноситъ ее на князя, котораго главная задача состоитъ въ отправленіи правосудія на землѣ.

И здѣсь мы видимъ, что ученіе о высшемъ нравственномъ значеніи власти и о происхожденіи ея отъ Бога проистекло не изъ богословскихъ вліяній, а изъ чисто философской точки зрѣнія. Оно тѣсно связано съ признаніемъ воли Божьей за верховное основаніе права. Оба начала исходятъ изъ одного источника, изъ понятія о законѣ, какъ о внѣшнемъ предписаніи законодателя. Мыслителямъ, которые держались этого направленія, казалось, что иначе нельзя объяснить, почему законъ имѣетъ для человѣка обязательную силу. Это понятіе, очевидно, заимствовано у общежительной школы; оно служитъ одною изъ переходныхъ точекъ между этою школою и нравственною. Но приложимое къ положительному закону, оно вовсе не приложимо къ естественному. Воля Божія, какъ источникъ естественнаго закона, не открывается намъ непосредственно; мы можемъ судить о ней только на основаніи умозаключеній. Когда разумъ усматриваетъ разумную и необходимую для человѣка норму жизни, онъ заключаетъ, что эта норма установлена самимъ Творцомъ. Слѣдовательно, для

того, чтобы она могла быть для насъ обязательна, надобно, чтобы мы открыли обязательную силу въ ней самой и въ отношенія ея къ человѣку. Воля Божія представляется намъ уже какъ дальнѣйшій выводъ. А потому, когда мыслители, о которыхъ идетъ рѣчь, хотятъ построить свою систему на обратномъ силлогизмѣ, они неизбѣжно впадаютъ въ логическій кругъ: съ одной стороны, они выводятъ обязательную силу закона изъ воли Божьей, съ другой стороны, они о самой волѣ Божьей заключаютъ изъ внутренней необходимости закона. На этотъ кругъ указалъ Лейбницъ, который критикою началъ, принятыхъ Пуфендорфомъ и Кокцеи, очистилъ нравственную философію отъ внѣшнихъ понятій о законѣ и законодателѣ и вывелъ ее на другую дорогу.

3. Лейбницъ.

Лейбницъ—главный мыслитель нравственной школы. Этотъ всеобъемлющій геній, проникая во всѣ отрасли науки, между прочимъ занимался и правовѣдѣніемъ. Онъ не выработалъ однако цѣльнаго ученія о естественномъ правѣ; для него это было второстепенное дѣло. Главною его задачею было построеніе философской системы, которую онъ противопоставилъ ученію Картезіанцевъ, и которая обозначаетъ новый поворотъ человѣческой мысли. Она объяснитъ намъ и его философско-политическія воззрѣнія.

Мы видѣли, что у Картезіанцевъ матерія и разумъ представлялись, какъ два начала, которыя не имѣютъ между собою ничего общаго и соединяются единственно своимъ источникомъ, божественною силою, ихъ производящею. Результатомъ этого воззрѣнія было то, что отношеніе души къ тѣлу могло объясниться только непрерывнымъ чудомъ, постояннымъ и непосредственнымъ дѣйствіемъ Бога въ созданной имъ вселенной. Въ концѣ концовъ, это приводило къ понятію о Божествѣ, присущемъ міру, и къ уничтоженію всякой самостоятельности отдѣльныхъ существъ. На этомъ нельзя было остановиться. Послѣдующая философія искала выхода изъ подобной системы. Она старалась привести матерію и разумъ къ началамъ однороднымъ, изъ которыхъ можно было бы объяснить ихъ взаимодѣйствіе. Для этого представлялся двоякій путь: можно было выводить или разумныя начала изъ матеріальныхъ, или наоборотъ, матеріальныя изъ разумныхъ. Первый путь долженъ былъ привести къ матеріа-

лизму, который и былъ развитъ французскою философіею XVIII-го вѣка; второй былъ избранъ Лейбницемъ. Отсюда возникла система чистаго спиритуализма или лучше, раціонализма, которая, въ приложеніи къ праву, выразилась въ ученіи о нравственномъ законѣ.

Точкою отправленія Лейбница была критика того понятія о матеріальной субстанціи, которое господствовало въ школѣ Декарта. Подъ именемъ субстанціи Картезіанцы разумѣли само по себѣ сущее; основнымъ же свойствомъ матеріи они полагали протяженіе. Лейбницъ возражалъ, что субстанція не есть просто сущее; это—сила дѣятельная. Поэтому, основнымъ свойствомъ матеріи не можетъ быть ни протяженіе, ни даже непроницаемость, ибо ни то ни другое не содержитъ въ себѣ дѣятельнаго начала. Для опредѣленія сущности матеріи мы должны, слѣдовательно, искать въ ней то, что дѣйствуетъ. Но въ матеріи, какъ матеріи, мы такого начала не найдемъ. Дѣятельная сила, по самому своему понятію, есть нѣчто единое, производящее изъ себя разнообразныя явленія; матерія, напротивъ, есть нѣчто сложное, дѣлимое на части. Привести это сложное явленіе къ простымъ элементамъ можно двоякимъ способомъ: или принявши первоначальные, матеріальные атомы, изъ которыхъ составляются тѣла, или понявши матерію, какъ составленную изъ невещественныхъ, единичныхъ силъ. Но матеріальные атомы противорѣчатъ разуму: они предполагаются недѣлимыми, а между тѣмъ сохраняютъ протяженіе. Съ другой, стороны, въ нихъ, также какъ въ понятіи о матеріи, нѣтъ дѣятельной силы, а потому они должны получать свое движеніе извнѣ. Слѣдовательно, объяснить матерію можно только принявши атомы формальные, то есть, единичныя, нематеріальныя силы, изъ которыхъ составляются всѣ тѣла. Это то, что называется у философовъ *существенною формою* (forme substantielle), *энтелехіею*, *душою*, или, всего лучше, *монадою*. Матерія ничто иное, какъ явленіе этихъ духовныхъ субстанцій. Каждая монада составляетъ нѣчто единое и самостоятельное; поэтому, она исключаетъ изъ себя всѣ остальныя. Отсюда непроницаемость, первое свойство матеріи. Затѣмъ, состоя съ другими въ извѣстномъ порядкѣ, каждая монада занимаетъ между ними извѣстное мѣсто. Отсюда протяженіе, второе свойство матеріи. Такимъ образомъ, тѣлесность является только выраженіемъ ограниченности духовныхъ силъ. Общія же формы матеріальнаго міра, пространство и время, не суть нѣчто дѣйствительно существующее: онѣ представляютъ не болѣе, какъ извѣстный порядокъ, въ которомъ расположены монады. Простран-

ство есть порядокъ совмѣстнаго ихъ существованія, время — порядокъ послѣдовательнаго ихъ измѣненія. Наконецъ, и въ движеніи существенно только стремленіе силы къ дѣятельности; все остальное составляетъ не болѣе, какъ явленіе.

Въ чемъ же состоитъ существо монады? По самому своему понятію, это—нѣчто единое, заключающее въ себѣ различія, но не въ видѣ отдѣльныхъ, матеріальныхъ частей, а идеально. Идеальное же выраженіе многообразнаго въ единомъ называется представленіемъ (perception). Въ низшей своей формѣ, оно бываетъ смутное и безсознательное, въ высшемъ же развитіи оно достигаетъ чувства и наконецъ сознанія (apercеption). Такимъ образомъ, общая сущность всѣхъ монадъ, заключающаяся въ способности представленія, у всѣхъ одинакова. Различіе же ихъ состоитъ, съ одной стороны, въ степени ясности представленій, съ другой стороны, въ разнообразіи точекъ зрѣнія, съ которыхъ монады отражаютъ въ себѣ окружающій міръ. Находясь въ извѣстныхъ отношеніяхъ ко всѣмъ другимъ монадамъ, каждая представляетъ въ себѣ всю вселенную, хотя болѣе или менѣе смутно и съ своей особой точки зрѣнія. Притомъ, эти представленія не остаются постоянно одинаковыми. Каждая монада, будучи дѣятельною силою, безпрерывно стремится къ измѣненію своихъ представленій. Это совершается посредствомъ *присущаго ей закона* (lex insita), дѣйствіемъ котораго одно представленіе рождаетъ другое. Въ этомъ состоитъ *законъ послѣдовательности дѣйствій* (lex seriei suarum operationum), который и составляетъ индивидуальную сущность каждой монады. Законъ есть общая связь, соединяющая отдѣльныя представленія и дѣлающая ихъ выраженіемъ единаго естества. Отсюда начало внутренняго развитія, которое вѣчно и непрерывно. Но измѣняясь безпрестанно, монады, какъ простыя, единичныя силы, не могутъ возникать и разрушаться путемъ сложенія и разложенія. По естественному закону, онѣ не имѣютъ ни начала, ни конца, а подлежатъ только сверхъестественному творенію и уничтоженію. Поэтому, безсмертными надобно считать не только человѣческія души, но и души животныхъ, растеній и вообще, всѣ существующія въ мірѣ единичныя силы. Монады подлежатъ не смерти, а единственно переходу изъ одного состоянія въ другое, и этотъ переходъ совершается безпрерывно. Въ природѣ разлита вѣчная жизнь, присущая каждой малѣйшей частицѣ бытія.

Такимъ образомъ, существо каждой монады опредѣляется закономъ, свя-

зывающимъ различныя ея дѣйствія въ одно цѣлое. Въ чемъ же состоитъ связь различныхъ монадъ между собою? Дѣйствовать другъ на друга онѣ не могутъ, ибо каждая является замкнутою въ себѣ силою, которая исключаетъ остальныя и слѣдуетъ только собственному своему закону. Слѣдовательно, связью между ними опять можетъ быть только общій, соединяющій ихъ законъ. Необходимо предположить, что при первоначальномъ созданіи монадъ, законъ, вложенный въ каждую изъ нихъ, былъ согласованъ съ законами всѣхъ другихъ, что̀ представляется возможнымъ, ибо каждая монада, съ своей точки зрѣнія, отражаетъ въ себѣ одну и туже вселенную. Такимъ образомъ, всѣ движутся согласно, между тѣмъ какъ каждая повинуется только собственному своему закону. Этотъ міровой законъ, связывающій все сущее, Лейбницъ назвалъ *предустановлённою гармоніею* (l'harmonie préétablie). Онъ составляетъ ключъ ко всей его системѣ, которую онъ самъ постоянно называлъ этимъ именемъ.

Въ силу этого начала, міръ представляется установленнымъ отъ вѣка порядкомъ, въ которомъ духовныя субстанціи или монады являются расположенными по ступенямъ и въ различныхъ сочетаніяхъ другъ съ другомъ. Каждое тѣло есть собраніе монадъ, связанныхъ господствующею или центральною силою, которая составляетъ душу этого сочетанія. По закону предуставленной гармоніи, каждая монада, слѣдуя собственному закону, тѣмъ самымъ повинуется общему движенію; центральная же монада, которой подчиняются остальныя, отличается тѣмъ, что она имѣетъ болѣе ясныя представленія о всемъ, что происходитъ въ тѣлѣ. Чѣмъ совершеннѣе сочетаніе, тѣмъ яснѣе представленія центральной монады. Въ животныхъ, эта ясность доходитъ до чувства и желанія, въ человѣкѣ до разума и воли.

Сообразно съ своимъ началомъ внутренняго развитія, Лейбницъ производилъ познаніе изъ дѣятельности прирожденныхъ человѣку способностей, отрицая самую возможность внѣшнихъ впечатлѣній. Съ этой точки зрѣнія, онъ подвергъ обстоятельной критикѣ ученіе Локка, который выводилъ познаніе извнѣ. Въ противоположность Локку, Лейбницъ утверждалъ, что разумъ никогда не можетъ быть чистою доскою, на которой изображаются внѣшніе предметы. Разумъ ничего не получаетъ извнѣ, а все развиваетъ извнутри себя. Вѣчныя истины, составляющія основаніе познанія, прирождены ему, не какъ ясныя представленія, а какъ присущія ему начала, которыя собственною его дѣятельностью возводятся къ

сознанію. Чувственныя же представленія ничто иное, какъ смутное состояніе разума, изъ котораго онъ выходитъ путемъ внутренняго развитія.

Съ другой стороны, въ силу того же закона предуставленной гармоніи, человѣческая воля является предопредѣленною отъ вѣка. Каждое послѣдующее движеніе воли необходимо вытекаетъ изъ предъидущаго. На этомъ основаніи, Лейбницъ отвергалъ возможность равновѣсія воли или такъ называемый индифферентизмъ, состоя въ которомъ, человѣкъ можетъ по своему произволу опредѣляться къ тому или другому дѣйствію. Воля, говорилъ Лейбницъ, всегда движется побужденіями, а побужденія рождаются изъ предшествующаго состоянія души. Поэтому, человѣческая душа является какъ бы духовнымъ автоматомъ. Однако, съ другой стороны, Лейбницъ не хотѣлъ отвергать и свободу человѣка. Чтобы отстоять это начало, онъ различалъ необходимость метафизическую, при которой противоположное логически немыслимо, и необходимость нравственную, которая опредѣляется закономъ достаточнаго основанія. Послѣдняя, по его мнѣнію, составляетъ принадлежность воли. Всякое дѣйствіе случайно, а потому свободно, ибо противоположное всегда возможно; но воля опредѣляется достаточнымъ основаніемъ, и это основаніе есть сильнѣйшее побужденіе. Поэтому Лейбницъ говоритъ, что побужденія склоняютъ, а не налагаютъ необходимости (inclinant, non necessitant). Очевидно однако, что это не болѣе, какъ игра словъ, которая не спасаетъ свободы. Если дѣйствіе составляетъ послѣдствіе предуставленнаго отъ вѣка закона, то оно не можетъ считаться произведеніемъ свободнаго выбора. Хотя бы противоположное вообще было мыслимо, но въ дѣйствительности, при извѣстномъ, установленномъ порядкѣ мірозданія, оно невозможно, а потому нельзя возлагать на человѣка отвѣтственности за дѣйствіе, которое составляетъ только неизбѣжное послѣдствіе этого порядка. Признавая неизмѣнный міровой законъ основнымъ началомъ всего сущаго, Лейбницъ неминуемо долженъ былъ придти къ полному детерминизму. Для свободы въ его системѣ не было мѣста. Это черта общая всѣмъ теоріямъ, основаннымъ на этомъ началѣ. Она является у Стоиковъ, у Августина, у Ѳомы Аквинскаго.

Воля опредѣляется къ дѣйствію представленіемъ добра или зла, то есть, причиною конечною. Напротивъ, естественныя движенія истекаютъ изъ причинъ производящихъ. Но въ силу предуставленной гармоніи, эти два противоположныя начала должны дѣйствовать согласно. Такимъ образомъ, міровой законъ, то есть, причина формальная, связываетъ при-

чины производящія и причины конечныя, царство природы и царство благодати, въ одно стройное цѣлое, въ одинъ общій міровой порядокъ. Верховная же причина всего сущаго, источникъ самаго закона, есть Богъ, монада монадъ. «Послѣднее основаніе всѣхъ истинъ, говоритъ Лейбницъ, есть верховный и всеобщій Духъ, который не можетъ не существовать, и котораго разумъ есть среда вѣчныхъ истинъ. И дабы не подумали, что нѣтъ нужды прибѣгать къ этому началу, надобно размыслить, что эти вѣчныя истины заключаютъ въ себѣ опредѣляющую причину и устрояющее начало самихъ существованій (la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes), однимъ словомъ, законы вселенной. Такимъ образомъ, такъ какъ необходимыя истины предшествуютъ существованію случайныхъ вещей, то ясно, что онѣ должны имѣть основаніе въ существованіи необходимой субстанціи» [1]).

Вѣчный законъ исходитъ, слѣдовательно, отъ верховнаго Разума, который есть вмѣстѣ и верховная Благость, ибо онъ установляетъ наилучшее во всемъ, а равно и верховное Могущество, ибо онъ творитъ то, что хочетъ. Но дѣйствія Божества, также какъ и человѣка, опредѣляются не метафизическою, а нравственною необходимостью. Это ясно изъ того, что явленія міра случайны; слѣдовательно, логически возможны многіе міры. Но Богъ, свободною своею волею, выбралъ изъ нихъ наилучшій, руководясь въ этомъ выборѣ не произволомъ, а своею премудростью, которая и даетъ законъ вселенной. Эту нравственную необходимость, опредѣляемую закономъ достаточнаго основанія, Лейбницъ противополагаетъ стоической судьбѣ, которая все движетъ силою слѣпой или метафизической необходимости. Нравственное понятіе о Богѣ, развитое христіанствомъ, привело Лейбница къ этому различенію. Но въ сущности, воззрѣніе его весьма мало удаляется отъ стоическаго, ибо онъ самъ признаетъ, что Богъ, по своей премудрости, не можетъ не хотѣть наилучшаго, а съ другой стороны, опредѣливши создать наилучшій міръ, онъ не могъ сотворить ничего другаго, кромѣ того, что существуетъ, ибо все въ мірѣ связано закономъ необходимости, по самой силѣ вещей, надъ которою даже Богъ не властенъ. Очевидно, слѣдовательно, что и тутъ о свободѣ не можетъ быть рѣчи. Все дѣло въ томъ, что здѣсь признается необходимость не слѣпая, а истекающая изъ собственныхъ, внутреннихъ опредѣленій разума, которыя и составляютъ основаніе нравственныхъ началъ. Отсюда

---

[1]) Nouveaux Essais sur l'entend. hum. L. IV, chap. II, § 14.

естественная связь между системою Лейбница и христіанскою догматикою, которая исходитъ изъ тѣхъ же основаній. Отсюда понятно, почему Лейбницъ такъ усердно старался защитить послѣднюю противъ возраженій. Съ этою цѣлью онъ написалъ одинъ изъ важнѣйшихъ своихъ трактатовъ: *Теодицею* или ученіе о правдѣ Божьей, который заключаетъ въ себѣ сущность его нравственныхъ воззрѣній.

Главный вопросъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, тотъ самый, который лежитъ въ основаніи всякаго нравственнаго міросозерцанія, именно, вопросъ о происхожденіи зла и о наказаніи грѣшниковъ. Бэль, въ своемъ *Энциклопедическомъ словарѣ,* старался доказать, что по естественному разуму, грѣхопаденіе и осужденіе грѣшниковъ несовмѣстны съ премудростью и правдою Божьею, а потому мы должны принимать эти ученія, какъ догматы вѣры, не пытаясь оправдать ихъ разумнымъ образомъ. Лейбницъ, напротивъ, хотѣлъ доказать согласіе этихъ догматовъ съ разумомъ. Взглядъ его на этотъ предметъ весьма близко подходитъ къ воззрѣнію Августина. По ученію Лейбница, зло не есть нѣчто положительное; это не болѣе, какъ недостатокъ, проистекающій изъ ограниченности сотворенныхъ существъ. Поэтому, оно неизбѣжно примѣшивается ко всякому порядку, даже совершеннѣйшему. Выбирая наилучшій міръ, Богъ не могъ сдѣлать его вполнѣ изъятымъ отъ зла, ибо это противорѣчитъ природѣ вещей; онъ могъ только допустить наименьшую долю зла и сдѣлать его окончательно орудіемъ высшей цѣли, добра.

Нельзя не сказать, что такое объясненіе весьма неудовлетворительно. Если нравственное зло составляетъ необходимое послѣдствіе несовершенства тварей, то оно должно было бы проявляться въ гораздо большей степени въ низшихъ существахъ, нежели въ человѣкѣ. Между тѣмъ, растенія и животныя, въ силу присущаго имъ закона, исполняютъ естественное свое назначеніе, занимая принадлежащее имъ мѣсто въ общемъ порядкѣ и не уклоняясь отъ указаннаго имъ пути. Нравственное зло является только въ человѣкѣ, вслѣдствіе свободы, дающей ему возможность нарушить установленный для него законъ. Ясно, слѣдовательно, что зло не составляетъ неизбѣжнаго послѣдствія ограниченности творенія, ибо ограниченность совмѣстна съ соблюденіемъ порядка и съ исполненіемъ ограниченнаго назначенія. Поэтому самъ Лейбницъ, также какъ и Августинъ, опредѣляетъ иногда зло, какъ нарушеніе порядка. Но въ такомъ случаѣ, какимъ образомъ понять, что при наилучшемъ порядкѣ необходимо нарушеніе этого порядка? Такое объясненіе само себѣ

противорѣчитъ. Наилучшій порядокъ, по самому своему понятію, тотъ, который не нарушается. Или надобно сказать, что неизмѣнный порядокъ не есть еще высшее міровое начало, что̀ противорѣчитъ основнымъ положеніямъ этой системы. Сами послѣдователи нравственной теоріи, повидимому, чувствовали недостаточность своихъ доводовъ. Поэтому, они прибѣгаютъ еще къ иному объясненію. Вслѣдъ за Августиномъ, Лейбницъ указываетъ на то, что существованіе зла возвышаетъ красоту добра, также какъ черный цвѣтъ бываетъ необходимъ въ картинѣ, и въ музыкѣ диссонансъ дѣлаетъ общую гармонію болѣе пріятною. Но такое эстетическое сравненіе неприложимо къ нравственному міру. Оно могло бы быть допущено лишь въ томъ случаѣ, еслибы зло не было источникомъ страданій для существа, созданнаго для возвышенія прелести общей картины. Виноватъ ли злой человѣкъ въ томъ, что онъ необходимъ для гармоніи цѣлаго? Гдѣ тутъ основаніе для вмѣненія и еще болѣе для вѣчнаго наказанія? Августинъ, съ своей богословской точки зрѣнія, могъ укрыться за неисповѣдимою тайною предопредѣленія Божьяго; для философа такой исходъ былъ неумѣстенъ. Это значило прямо признать справедливыми возраженія Бэля.

Здѣсь опять оказывается односторонность системы Лейбница. Отправляясь отъ начала закона, она не оставляетъ мѣста для свободы, а потому и для вмѣненія. Въ общемъ итогѣ, это ученіе представляетъ развитіе чистаго спиритуализма, съ его достоинствами и недостатками. Въ новой философіи, оно соотвѣтствуетъ древнему стоицизму, но видоизмѣненному христіанскими началами. У Стоиковъ, согласно съ древнимъ міросозерцаніемъ, воззрѣніе на Божество было болѣе натуралистическое, а потому болѣе склоняющееся къ пантеизму; у Лейбница, оно примыкаетъ къ нравственнымъ понятіямъ христіанства. Но основанія философіи и здѣсь и тамъ одни и тѣже, именно: законъ, какъ верховное начало мірозданія, божественный разумъ, какъ источникъ закона, единичныя духовныя субстанціи, какъ составныя части вселенной, и наконецъ, гармонія или совершенство, какъ цѣль всего сущаго.

Этими началами объясняются воззрѣнія Лейбница на естественное право. Нравственный законъ стоитъ у него на первомъ мѣстѣ, поглощая собою юридическій элементъ. Къ сожалѣнію, Лейбницъ, не смотря на то, что онъ спеціально занимался правовѣдѣніемъ, не оставилъ по себѣ цѣльнаго сочиненія о естественномъ законѣ. Можетъ быть, въ рукописяхъ и хранятся драгоцѣнные для исторіи матеріалы, но во всякомъ случаѣ

они остаются для насъ пока неизвѣстными [1]). Мы можемъ составить себѣ понятіе объ его воззрѣніяхъ только изъ отрывочныхъ данныхъ, разсѣянныхъ въ разныхъ мелкихъ сочиненіяхъ. Единственный нѣсколько полный его трактатъ о правовѣдѣніи: *Новая метода учить и учиться юриспруденціи* (Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae) принадлежитъ къ юношескому періоду, когда взглядъ его еще не вполнѣ опредѣлился.

Начнемъ съ критическихъ его замѣчаній на сочиненія предшествовавшихъ ему писателей.

Въ письмѣ къ Молану, Лейбницъ изложилъ свои возраженія противъ ученія Пуфендорфа [2]). Онъ критикуетъ здѣсь книгу *объ Обязанности человѣка и гражданина,* о которой Моланъ спрашивалъ его мнѣніе. Эта книга, говоритъ Лейбницъ, можетъ служить пособіемъ для тѣхъ, кто не ищетъ основательной науки, но сама по себѣ она страдаетъ многими недостатками. Главный состоитъ въ томъ, что авторъ не опредѣлилъ надлежащимъ образомъ ни цѣли, ни предмета, ни производящей причины естественнаго права.

1. Цѣлью правовѣдѣнія Пуфендорфъ полагаетъ единственно земную жизнь, на томъ основаніи, что хотя у человѣка и есть желаніе безсмертія, однако дѣйствительность будущей жизни можетъ быть доказана лишь изъ Откровенія. Но если даже признать справедливымъ, чего нельзя допустить, что разумъ не можетъ доказать безсмертія очевиднымъ образомъ, то достаточно уже одной возможности для того, чтобы подобная мысль имѣла вліяніе на дѣятельность человѣка. Ограничить же цѣль правовѣдѣнія заботою о настоящей жизни значитъ принять только низшую степень естественнаго права и отнять у науки лучшую ея часть. Это ведетъ къ уничтоженію многихъ обязанностей даже въ настоящей жизни, ибо кто станетъ жертвовать собою за правду, если онъ можетъ, въ ущербъ другимъ, наслаждаться земными благами, не имѣя въ виду будущихъ наградъ и наказаній? Въ этомъ отношеніи гораздо выше и полнѣе не только наука естественнаго права, основанная на христіанскихъ нача-

[1]) Гинрихсъ (Gesch. der St. und R. Princip. III, стр. 59 примѣч. 1) утверждаетъ, что въ ганноверской библіотекѣ есть цѣлый рядъ рукописныхъ сочиненій Лейбница о естественномъ правѣ, между прочимъ: Elementa juris naturalis на 11 листахъ. Другія свѣдѣнія заставляютъ сомнѣваться въ этихъ показаніяхъ.

[2]) См. изданіе сочиненій Лейбница Дутенса, т. IV, часть 3, стр. 275.

лахъ, но и самое ученіе древнихъ философовъ, которые указывали на воздаяніе, ожидающее человѣка за гробомъ.

2. Точно также невѣрно положеніе Пуфендорфа, что внутренніе помыслы не принадлежатъ къ области естественнаго права. Удаленіе цѣли повело къ удаленію самаго предмета. Ограничивая естественное право одними внѣшними дѣйствіями человѣка, Пуфендорфъ предоставляетъ внутренія движенія души нравственному богословію, основанному на Откровеніи. Но самые языческіе писатели не устраняли душевныхъ помысловъ изъ области философіи. Во внутреннихъ дѣйствіяхъ, также какъ и во внѣшнихъ, есть право и обязанность, правда и грѣхъ; гдѣ же будутъ излагаться эти проявленія правды, если не въ наукѣ естественнаго права?

3. Пуфендорфъ неправильно полагаетъ производящую причину права не въ природѣ вещей, а въ повелѣніи высшаго. Изъ этого начала слѣдуетъ, что гдѣ нѣтъ высшаго, тамъ нѣтъ и обязанности. Поэтому тиранъ, облеченный верховною властью, можетъ совершать всевозможныя злодѣянія, не нарушая права. Въ международныхъ отношеніяхъ исчезаетъ также всякая правомѣрность. Послѣдователи этого ученія стараются исправить его тѣмъ, что указываютъ на Бога, какъ на верховнаго законодателя, которому всѣ обязаны подчиняться. Хотя это справедливо, однако это не улучшаетъ дѣла. Начала права и обязанности существовали бы между людьми, хотя и въ несовершенной степени, даже если принять, что нѣтъ Бога. Мы видимъ эти начала и у разбойниковъ. Кромѣ того, понятіе о правдѣ прилагается не только къ человѣку, но и къ Богу, также какъ понятіе объ истинѣ и добрѣ. Верховная правда есть правда Божія, а у Бога нѣтъ высшаго, который налагалъ бы на него обязанность. Самая норма дѣйствій, или существо праведнаго, вытекаетъ не изъ произвольнаго повелѣнія Божества, а изъ вѣчныхъ истинъ, присущихъ божественному разуму и принадлежащихъ къ самому божественному естеству. Правда есть существенное свойство Бога (attributum essentiale Dei), чѣмъ она не могла бы быть, еслибы она истекала изъ свободнаго его опредѣленія. Правда заключаетъ въ себѣ извѣстные законы равенства и пропорціональности, основанные на неизмѣнной природѣ вещей и на божественныхъ идеяхъ, также какъ начала ариѳметики и геометріи. Тѣ, которые производятъ правду отъ воли Божьей, должны впасть въ парадоксъ Декарта, который утверждалъ, что самая истина проистекаетъ изъ воли Божьей, какъ будто тріугольникъ потому имѣетъ

три стороны, что Богъ такъ велѣлъ. Изъ этихъ началъ слѣдовало бы, что Богъ можетъ осудить невиннаго. Справедливо, что Богъ не подлежитъ ни чьему суду; но будучи праведнымъ, онъ дѣйствуетъ такъ, что удовлетворяетъ всякаго мудраго, и прежде всего себя. Эти начала имѣютъ значеніе и для опредѣленія истинной добродѣтели. Кто дѣйствуетъ не по велѣнію высшаго, а по внутреннему побужденію души, тотъ преимущественно дѣйствуетъ праведно. Человѣкъ, движимый любовью къ Богу и къ ближнимъ, въ самыхъ своихъ дѣйствіяхъ находитъ наслажденіе и не нуждается въ повелѣнія. Поэтому несправедливо, что кто не признаетъ надъ собою высшаго, тотъ не признаетъ и обязанности: предписанія разума, основанныя на природѣ вещей, сами по себѣ налагаютъ на насъ обязанность. Наконецъ, выводя правду изъ повелѣнія власти, Пуфендорфъ впадаетъ въ противорѣчіе съ собою, ибо онъ тутъ же требуетъ, чтобы власть, издающая законъ, имѣла правомѣрное основаніе. Но въ такомъ случаѣ, начало правды предшествуетъ власти, ибо, если для установленія правды нуженъ высшій, а для подчиненія высшему опять нужна правда, то это—логическій кругъ. Авторъ говоритъ, что къ разумнымъ основаніямъ повиновенія должна присоединяться еще принудительная сила; но если разумныя основанія недостаточны, то можетъ ли прибавить къ нимъ что нибудь сила, которая сама по себѣ не рождаетъ права? Въ такомъ случаѣ, какъ скоро сила перестаетъ дѣйствовать, такъ исчезаетъ и всякая обязанность.

Такимъ образомъ, заключаетъ Лейбницъ, у Пуфендорфа нельзя найти истинныхъ началъ права, которыя вкратцѣ состоятъ въ слѣдующемъ: цѣль естественнаго права есть благо тѣхъ, которые ему подчиняются, предметъ—все, что касается другихъ и зависитъ отъ насъ, наконецъ, производящая причина — свѣтъ вѣчнаго разума, зажженный въ насъ Богомъ.

Эта критика Лейбница содержитъ въ себѣ много глубокаго и вѣрнаго. Она неотразима противъ тѣхъ, которые выводили правду изъ воли Божьей и основывали нравственныя обязанности на предписаніи высшаго. Можно однако замѣтить нѣкоторое противорѣчіе въ первомъ пунктѣ. Если начала правды сами по себѣ обязательны, независимо отъ внѣшняго повелѣнія, то какое новое основаніе можетъ прибавить къ нимъ представленіе о будущихъ наградахъ и наказаніяхъ, которое именно предполагаетъ повелѣніе высшаго? Если же представленіе о будущей жизни необходимо для того, чтобы сообщить началамъ правды высшее значеніе,

то однихъ разумныхъ причинъ недостаточно, а надобно къ нимъ присоединить еще принужденіе. Мы увидимъ ниже, при изложеніи воззрѣній самого Лейбница, какимъ образомъ объясняется это видимое противорѣчіе.

Въ томъ же духѣ Лейбницъ написалъ и критику на трактатъ Самуила Кокцеи. Она была напечатана въ 1700-мъ году, въ одномъ журналѣ, безъ имени автора, въ видѣ отдѣльныхъ замѣчаній на положенія Кокцеи [1]).

Лейбницъ нападаетъ на Кокцеи главнымъ образомъ за то, что онъ производитъ право изъ силы и принужденія. Одно твореніе, говоритъ Лейбницъ, также какъ и естественное рожденіе, не установляетъ еще права; иначе можно бы сказать, что какъ взрослые дѣти освобождаются отъ отцовской власти, такъ и тварь изъемлется отъ власти Создателя, какъ скоро она можетъ сдѣлаться самостоятельною. Самъ Кокцеи, повидимому, считаетъ одинъ актъ творенія недостаточнымъ. Какъ бы недовѣряя качеству творца, онъ прибавляетъ: всемогущаго. Но черезъ это сила становится источникомъ права. И въ самомъ всемогуществѣ, онъ основаніемъ права считаетъ болѣе способность вредить, нежели способность помогать; ибо правомѣрно и обязательно, по его мнѣнію, то, что можетъ быть вынуждено наказаніемъ. Напротивъ, тѣ дѣйствія, къ которымъ мы побуждаемся наградами, онъ относитъ къ добродѣтели, утверждая притомъ, что на насъ не лежитъ обязанность быть добродѣтельными. Но если мы основаніемъ права признаемъ всемогущество, и особенно силу вредить, то мы придемъ къ тираническому началу и сочтемъ справедливымъ то что нравится сильнѣйшему. Сила злаго божества, какое предполагаютъ Манихеи, была бы достаточна, чтобы сдѣлать дѣйствіе праведнымъ. Въ Богѣ, во всякомъ случаѣ, мы должны отрицать правду, такъ какъ онъ не имѣетъ надъ собою высшаго; поэтому, онъ можетъ справедливо наказать невиннаго и дать блаженство злодѣю. При такомъ взглядѣ, въ понятіи о правдѣ не остается ничего, кромѣ страха. Если же мы скажемъ, что воля Божія, по самому существу своему, не можетъ не быть премудрою и благою, то основаніемъ правды будетъ уже не всемогущество, а мудрость и благость. Это и есть истинное начало права. Можно согласиться съ тѣмъ, что воля Божія

---

[1]) Эти замѣчанія съ отвѣтами Кокцеи приложены ко второму изданію его трактата. Они находятся также у Дутенса, т. IV, стр. 270—75. Observationes de principio juris.

есть верховный источникъ права, прибавивъ только, что это воля верховнаго Разума. Свойство же верховнаго Разума—дѣлать какъ можно болѣе добра. Воля должна быть управляема закономъ мудрости и благости. Можно опредѣлить правду, какъ доброжелательство или любовь мудраго. Слѣдовательно, первоначальный источникъ права будетъ выше воли. Какъ верховный Разумъ, Богъ—источникъ права не своею волею, а своимъ естествомъ, также какъ онъ источникъ истины. Какъ правила пропорцій и уравненій, такъ и правила справедливаго и должнаго состоятъ изъ вѣчныхъ началъ (aeternis rationibus constant), которыхъ самъ Богъ не можетъ нарушить. Не нужно никакой силы, чтобы праведное сдѣлать праведнымъ и достойное любви сдѣлать любезнымъ. Но если естественное право истекаетъ изъ внутренней доброты и порочности дѣйствій, то Гуго Гроцій справедливо утверждалъ, что оно можетъ быть познаваемо, даже если принять, что нѣтъ Бога. Атеистъ можетъ быть, какъ геометромъ, такъ и юристомъ. Самъ Кокцеи признаетъ внутреннее совершенство дѣйствій мѣриломъ добродѣтели; но въ такомъ случаѣ оно будетъ мѣриломъ и правды. Ибо, если изъ самой природы дѣйствій слѣдуетъ, что они заслуживаютъ награды, то изъ той же природы слѣдуетъ, что они заслуживаютъ наказанія. Если въ дѣйствіяхъ, предоставленныхъ свободѣ, есть различіе внутренней доброты, то какъ не признать этого различія въ дѣйствіяхъ предписанныхъ или запрещенныхъ, которыя потому именно предписываются или запрещаются, что они болѣе другихъ добры или дурны, а не наоборотъ, потому добры или дурны, что они предписываются или запрещаются.

Кокцеи старался опровергнуть эти возраженія, доказывая, что ему въ голову не приходило выводить право изъ одного всемогущества Творца. Воля Божія, говорилъ онъ, по существу своему, всеправедна и премудра. Если право зависитъ отъ принужденія, то это не ведетъ еще къ тираническому началу, ибо право принуждать принадлежитъ не всякому сильнѣйшему, а единственно тому, кто имѣетъ правомѣрную власть, какъ Богъ надъ людьми.

Въ этомъ отвѣтѣ, Кокцеи очевидно впадалъ въ тотъ самый логическій кругъ, въ которомъ Лейбницъ упрекалъ Пуфендорфа. Въ другихъ пунктахъ своей защиты, Кокцеи указывалъ, напротивъ, на дѣйствительный недостатокъ въ возраженіяхъ Лейбница, именно, на смѣшеніе права съ добродѣтелью. Но мы видѣли, что собственное его разграниченіе было совершенно недостаточно.

Изъ предъидущаго ясно, въ чемъ состояла сущность воззрѣній Лейбница на начала права. Это—воззрѣніе всѣхъ мыслителей, принадлежащихъ къ нравственной школѣ. Ближе всего оно подходитъ къ тому, что мы видѣли у Ѳомы Аквинскаго. Право производится изъ правды, правда же ставится въ разрядъ высшихъ добродѣтелей; она существуетъ не только въ людяхъ, но и въ Богѣ. Правда, по опредѣленію Лейбница, есть благость, управляемая мудростью, въ приложеніи къ тому, что касается другихъ. Или иначе: правда есть любовь мудраго (caritas sapientis). Любовь же есть безкорыстная радость чужому счастію или чужому совершенству. Красота даже неодушевленнаго предмета, напримѣръ картины, говоритъ Лейбницъ, возбуждаетъ въ человѣкѣ удовольствіе или радость; когда же предметъ, возбуждающій въ насъ это чувство, самъ способенъ къ счастію, то радость переходитъ въ любовь. Такимъ образомъ, въ безкорыстной любви, собственное удовольствіе и счастіе соединяются съ счастіемъ другихъ. Любовь есть наслажденіе предметами, которые сами по себѣ хороши, а потому такое наслажденіе есть цѣль, а не средство. Мудрость же должна руководить этимъ чувствомъ, указывая истинные предметы любви и способы достигнуть блаженства. Въ этомъ заключается высшая добродѣтель. Если противъ этого возразятъ, что еще выше вполнѣ предаться Богу и подчиниться его волѣ, вовсе не имѣя въ виду собственнаго блаженства, то надобно отвѣчать, что это противорѣчитъ природѣ вещей. Стремленіе къ дѣятельности рождается изъ стремленія къ совершенству, которое чувствуется, какъ наслажденіе. Даже къ дурному мы стремимся не иначе, какъ представляя себѣ цѣлью какое нибудь добро или совершенство, хотя и ложное. Никто даже не въ силахъ отказаться отъ стремленія къ собственному благу, иначе какъ отказавшись отъ своей природы. Полное отреченіе отъ себя ведетъ къ мистическому квіетизму, къ прекращенію мысли и дѣятельности, а это въ свою очередь ведетъ къ ученію о смертности души [1].

Въ другомъ мѣстѣ Лейбницъ точнѣе объясняетъ связь этихъ началъ съ совокупностью своихъ воззрѣній. Онъ опредѣляетъ мудрость, какъ науку блаженства, которая учитъ насъ способу достигать этой цѣли. Блаженство же (Glückseligkeit) есть состояніе постоянной радости. Это не означаетъ радость непрерывную, но такую, которая можетъ всег-

[1]) См. Предисловіе къ первой части Codex juris gentium diplomaticus (Dutens, IV, 3, стр. 294–7) и Предисловіе къ 2-й части (тамъ же, стр. 313).

да возобновляться. Минутная же радость не даетъ человѣку счастія, ибо въ ней нѣтъ прочности. Подъ именемъ радости надобно вообще разумѣть удовольствіе (Lust), ощущаемое въ душѣ; удовольствіе же есть чувство извѣстнаго совершенства въ себѣ или въ другомъ, ибо и совершенство внѣшнихъ для насъ предметовъ, не только людей, но даже неодушевленныхъ вещей, напримѣръ картины, намъ пріятно, вслѣдствіе того, что образъ этого совершенства въ насъ самихъ возбуждаетъ совершенство. Всѣмъ людямъ нравится совершенство, но не всѣ даютъ себѣ отчетъ, почему оно нравится. Между тѣмъ, на это всегда есть причина; напримѣръ, пріятность музыки зависитъ отъ извѣстнаго порядка въ совпаденіи звуковъ. Вообще, совершенство есть возвышеніе существа предмета (Erhöhung des Wesens), а такъ какъ существо всякаго предмета состоитъ въ извѣстной силѣ, то совершенство проявляется въ способности дѣйствовать: чѣмъ больше сила и способность, тѣмъ выше и свободнѣе существо. Степень же силы опредѣляется тѣмъ, что здѣсь многое вытекаетъ изъ единаго или состоитъ въ единомъ (viel aus einem und in einem), такъ что единое управляетъ многимъ внѣ себя и представляетъ многое въ себѣ. Но единство во множествѣ ничто иное, какъ согласіе, а такъ какъ извѣстный предметъ болѣе согласуется съ однимъ, нежели съ другимъ, то изъ этихъ отношеній вытекаетъ порядокъ, отъ котораго происходитъ всякая красота, красота же возбуждаетъ любовь.

Такимъ образомъ, говоритъ Лейбницъ, счастіе, удовольствіе, любовь, совершенство, сущность, свобода, согласіе, порядокъ и красота, все это связано одно съ другимъ, что видятъ немногіе. Поэтому, когда душа въ себѣ самой ощущаетъ согласіе, порядокъ, свободу, силу или совершенство, то изъ этого проистекаетъ для нея радость. Это радость постоянная; она не можетъ обманывать, когда она происходитъ отъ познанія, направляющаго волю къ добру. Если же удовольствіе удовлетворяетъ чувство, а не умъ, оно можетъ обратиться въ несчастіе. Поэтому, наслажденіе чувствъ должно управляться разумомъ. Изъ этого слѣдуетъ, что ничто такъ не способно вести человѣка къ блаженству, какъ просвѣщеніе ума и привычка воли всегда подчиняться указаніямъ мудрости. Ясно также, что это просвѣщеніе проистекаетъ преимущественно изъ познанія вещей, которое, возвышая умъ, влечетъ за собою постоянное преуспѣяніе въ мудрости и добродѣтели, а потому въ совершенствѣ и радости. Это такая радость, которую человѣкъ можетъ самъ себѣ дать; она состоитъ въ наслажденіи своими собственными силами. Мы чувствуемъ въ себѣ могу-

чую наклонность къ истинѣ и добру; мы стремимся къ познанію, посредствомъ котораго мы можемъ постигнуть источникъ, движеніе и цѣль всѣхъ вещей и неимовѣрное совершенство все въ себѣ заключающей природы, какъ будто бы мы съ звѣздной высоты видѣли передъ собою всѣ земные предметы. Обладая такимъ познаніемъ, мы можемъ безконечно радоваться и тому, что совершилась, и тому, что еще должно совершиться, и мы сами, на сколько есть въ насъ силы, можемъ все направить къ лучшему. «Красота природы такъ велика, и созерцаніе ея имѣетъ въ себѣ такую сладость, и проистекающіе отсюда свѣтъ и добрыя стремленія приносятъ такую пользу уже въ этой жизни, что кто это испыталъ, тотъ низко цѣнитъ всѣ другія наслажденія. Если же прибавить къ этому, что душа не умираетъ, что всякое ея совершенство прочно и приноситъ плодъ, то изъ этого уже видно, что истинное блаженство, проистекающее изъ мудрости и добродѣтели, совершенно безмѣрно и превосходитъ все, что можно себѣ представить [1]).

Такимъ образомъ, по ученію Лейбница, личное блаженство является послѣдствіемъ сознанія общаго закона. Изъ познанія порядка, согласія или совершенства вещей проистекаетъ безкорыстное чувство радости и любви, въ которомъ собственное удовольствіе тѣснѣйшимъ образомъ связывается съ счастіемъ другихъ. Это чувство всеобщей связи есть любовь, управляемая мудростью. Она и составляетъ существо правды, которую Лейбницъ опредѣляетъ также, какъ совершенство сообразное съ мудростью [2]). Но какъ все въ мірѣ расположено по степенямъ, такъ и правда и происходящее изъ нея естественное право имѣютъ свои степени. Первая, низшая степень есть *строгое право* (strictum jus), проистекающее изъ правды уравнивающей. Это—начало чисто отрицательное; оно состоитъ въ уклоненіи отъ зла. Основное здѣсь правило, которое одинаково относится ко всѣмъ: *никого не оскорблять* (neminem laedere), чтобы не возбуждать тяжбы или войны. Вторая степень есть *справедливость* (aequitas), истекающая изъ правды распредѣляющей. Она простирается и на такія обязанности, которыя не подлежатъ принужденію, напримѣръ благодарность, милосердіе. Ея требованіе заключается въ томъ, чтобы приносить пользу всѣмъ, на сколько это каждому прилично или на сколько каждый этого заслужива-

---

1) О мудрости: Guhrauer, Leibnitzens deutsche Schriften, I, стр. 420.
2) 4-е письмо къ Костнеру: Dutens, IV, III, стр 261.

етъ. Отсюда правило: *воздавать каждому свое* (suum cuique tribuere). Здѣсь люди не разсматриваются уже, какъ равные, а различаются степени достоинства. На этомъ началѣ основаны государственные законы, которые имѣютъ въ виду благо подданныхъ. Въ силу этихъ законовъ, нравственное опредѣленіе превращается въ юридическое: кто имѣетъ способность получать, пріобрѣтаетъ право требовать. Наконецъ, высшую степень права составляетъ *благочестіе* (pietas). Строгое право вытекаетъ изъ потребности сохраненія мира и имѣетъ въ виду избѣжаніе зла; справедливость основана на пользѣ и имѣетъ въ виду увеличеніе счастія людей; но оба эти начала держатся въ предѣлахъ настоящей жизни, а потому недостаточны. Мы не можемъ вывести отсюда, что мы самую жизнь и ея блага должны приносить въ жертву чужому благу. Философы иногда проповѣдуютъ подобное самоотверженіе, однако безуспѣшно, ибо сознаніе добродѣтели не на всѣхъ имѣетъ одинакое дѣйствіе. Доказать, что все честное вмѣстѣ и полезно, а все дурное вмѣстѣ и вредно, можно только принявши безсмертіе души и понятіе о Богѣ, какъ правителѣ міра. Тутъ только мы понимаемъ, что живемъ въ совершеннѣйшемъ государствѣ, подъ властью премудраго и всемогущаго монарха, который столь достоинъ любви, что служить ему есть блаженство, который всякое право переводитъ въ дѣйствительность и ведетъ къ тому, что всякое благое дѣяніе награждается, а всякое злое наказывается. Эта высшая степень правды называется *правдою всеобщею*. Она заключаетъ въ себѣ всѣ остальныя добродѣтели, даже тѣ, которыя не относятся къ ближнимъ, ибо по естественному праву, или по вѣчнымъ законамъ божественной монархіи, мы не должны злоупотреблять собою и тѣмъ, что намъ принадлежитъ, такъ какъ мы сами принадлежимъ Богу. Отсюда высшее правило, истекающее изъ этой правды: *жить честно* (honeste vivere). Въ этомъ смыслѣ, ученые мужи желаютъ изложенія естественнаго права по христіанскому ученію [1].

Изъ всего этого ясно, что Лейбницъ, выводя естественное право изъ нравственныхъ началъ, понималъ право въ собственномъ смыслѣ, только какъ низшую степень нравственности или добродѣтели. При такомъ воззрѣніи остается непонятнымъ, почему право сопровождается принужденіемъ, а нравственныя обязанности не имѣютъ этого свойства. Право въ

[1]) Предисловіе къ первой части Codex Iuris Gentium diplom.. Dutens, IV, III, стр. 294—7.

субъективномъ смыслѣ Лейбницъ опредѣляетъ, какъ нравственную возможность, обязанность, какъ нравственную необходимость. Между тѣмъ, именно первое, а не второе охраняется принужденіемъ. Очевидно, что отсюда нельзя вывести различія между юридическими и нравственными правами и обязанностями. Основныя начала, принятыя Лейбницемъ, неизбѣжно вели къ смѣшенію обѣихъ областей; къ юридическимъ наукамъ они неприложимы.

Это первый недостатокъ, который мы можемъ замѣтить въ этомъ ученіи, недостатокъ, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, общій всей нравственной школѣ. Съ другой стороны, высшее нравственное начало, всеобщая правда или любовь, выводится изъ сознанія общей связи вещей и безкорыстной радости, возбуждаемой этимъ сознаніемъ. Это совершенно вѣрно; но при этомъ оказывается, что въ настоящей жизни эта безкорыстная радость не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ для человѣческой дѣятельности. Поэтому, высшая ступень нравственнаго сознанія, та, которая заключаетъ въ себѣ все остальное, требуетъ предположеній, уходящихъ за предѣлы земнаго бытія. Благочестіе основано на идеяхъ о будущей жизни и о Богѣ, какъ правителѣ міра. Въ этомъ опять нельзя не видѣть признанія недостаточности однихъ нравственныхъ началъ для руководства человѣческой жизни. Хотя Лейбницъ утверждалъ, что законы правды также вѣчны и неизмѣнны, какъ законы пропорцій и уравненій, однако, съ другой стороны, онъ видѣлъ что человѣкъ, по своей природѣ, не можетъ отрѣшиться отъ личныхъ цѣлей, отъ стремленія къ собственному счастію. Лейбницъ старался сочетать это личное начало съ вѣчными законами, соединяя ихъ въ чувствѣ безкорыстной любви, которое доставляетъ человѣку личное блаженство черезъ самое созерцаніе вѣчныхъ законовъ. Но онъ самъ долженъ былъ признать, что такое блаженство не доступно всякому, а потому нужно иное освященіе этихъ началъ, посредствомъ представленій о будущей жизни и о Богѣ, распредѣляющемъ награды и наказанія. Это восполненіе является здѣсь необходимымъ, именно вслѣдствіе того, что нравственныя начала сами по себѣ односторонни и не обнимаютъ всей человѣческой жизни.

Надобно однако замѣтить, что съ точки зрѣнія Лейбница, это вовсе не произвольныя предположенія, принимаемыя на вѣру. Все это находится въ самой тѣсной связи съ совокупностью его ученія. По его воззрѣнію, разумная монада не можетъ не имѣть въ виду собственнаго блаженства.

ибо она слѣдуетъ только собственному своему закону. Съ другой стороны, этотъ законъ согласованъ съ совершенствомъ всего міроздания, вслѣдствіе чего чужое благо неразрывно связано съ личнымъ удовольствіемъ. Притомъ, сознаніе этой связи не ограничивается предѣлами настоящей жизни: монады, по самой своей природѣ, безсмертны, а такъ какъ все связано общимъ закономъ, то добро необходимо должно быть награждено и зло наказано, если не въ настоящей жизни, то въ будущей. Наконецъ, весь этотъ порядокъ примыкаетъ къ верховному своему источнику, къ Богу, премудрому и всеблагому, установляющему и охраняющему естественный законъ. «Мѣрило нравственнаго добра, говоритъ Лейбницъ, есть неизмѣнное правило разума, которое поддерживается Богомъ. Поэтому, можно быть увѣреннымъ, что черезъ него всякое нравственное добро переходитъ въ добро физическое, или, какъ говорили древніе, что честное вмѣстѣ съ тѣмъ и полезно» [1]). «Истинная нравственность, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, относится къ метафизикѣ, какъ практика къ теоріи, ибо отъ ученія о субстанціяхъ вообще зависитъ познаніе духовныхъ субстанцій, особенно Бога и души, а это даетъ истинные размѣры правдѣ и добродѣтели. Если бы не было понятія о Провидѣніи и о будущей жизни, мудрый держался бы въ гораздо болѣе тѣсныхъ границахъ при исполненіи добра. Онъ все относилъ бы къ настоящему удовлетворенію, да и самое это удовлетвореніе, которое признается уже у Сократа, у Марка-Аврелія, у Епиктета и у другихъ древнихъ писателей, не имѣло бы такого твердаго основанія безъ этихъ великихъ и прекрасныхъ просвѣтовъ, которые порядокъ и гармонія вселенной открываютъ намъ въ безконечную будущность» [2]).

Такимъ образомъ, все въ этой системѣ связано между собою, все вытекаетъ изъ одного верховнаго, нравственнаго начала. Самые недостатки теоріи Лейбница объясняются совокупностью его воззрѣній. Такъ напримѣръ, нельзя не замѣтить, что у него начала правды и любви имѣютъ болѣе теоретическій, нежели практическій характеръ. Они заключаются въ безкорыстной радости, возбуждаемой всякимъ совершенствомъ, а не въ стремленіи къ единенію съ другими и къ оказанію имъ помощи. Это объясняется тѣмъ, что каждая монада замкнута въ себѣ, и что сущность ея состоитъ въ способности представленія. Внѣшняя дѣятельность даже

---

1) Nouv. Essais sur l'entend. hum. L. II, ch. 28, § 4.
2) Ibid. L. IV, ch. 8, § 11.

немыслима при такомъ взглядѣ, ибо одна монада не можетъ имѣть вліянія на другую. Отсюда одностороннее пониманіе самаго нравственнаго начала: оно должно ограничиться созерцательною дѣятельностью, сознаніемъ общей связи и радостью, возбуждаемою этимъ сознаніемъ.

Взглянемъ теперь на приложеніе этихъ началъ къ общественной жизни. Изъ того, что правда имѣетъ въ виду общее благо, можно понять, почему Лейбницъ опредѣлялъ иногда правду, какъ добродѣтель общественную, сохраняющую общество. Это опредѣленіе встрѣчается въ самомъ раннемъ юридическомъ его произведеніи, въ *Новой методѣ учить и учиться юриспруденціи*; оно повторяется и въ отдѣльномъ отрывкѣ *о Естественномъ правѣ*, вѣроятно тоже ранняго періода [1]. Въ послѣднемъ онъ указываетъ на различныя ступени общежитія, которыя имѣютъ въ виду все высшую и высшую цѣль. Совершеннымъ обществомъ можетъ считаться то, которое имѣетъ въ виду цѣль всеобщую и верховное блаженство.

Первое естественное общество образуется между мужемъ и женою. Оно первое, потому что оно необходимо для сохраненія человѣческаго рода. Второе общество, между родителями и дѣтьми, естественнымъ путемъ возникаетъ изъ перваго, ибо, какъ скоро есть дѣти, такъ необходимы для нихъ пропитаніе и управленіе. Дѣти, а не родители, составляютъ главную цѣль этого общества, ибо настоящее существуетъ для будущаго. Но пользуясь благодѣяніями родителей, дѣти, съ своей стороны, когда они достигаютъ совершеннолѣтія, обязаны оказывать родителямъ повиновеніе и помощь, ибо самая первоначальная нравственная связь поддерживается въ виду этой благодарности. Наконецъ, третье общество, которое также образуется естественнымъ путемъ, есть то, которое устанавливается между господиномъ и рабомъ (Knecht). Оно сообразно съ природою, когда у раба нѣтъ разума, а есть физическія силы, ибо послѣднія существуютъ для разума, а разумъ находится въ господинѣ. Однако, говоритъ Лейбницъ, едва ли подобное общество можетъ существовать между человѣкомъ и человѣкомъ, такъ какъ души людей безсмертны, и всякій можетъ достигнуть разума и вѣчнаго блаженства. Поэтому, такія отношенія могутъ существовать единственно между человѣкомъ и скотомъ. Но еслибы души людей были смертны, то рабство могло бы прилагаться и къ цѣлымъ народамъ, которые почти также глупы, какъ жи-

[1]) Vom Naturrecht. Guhrauer, I, 414.

вотныя. Нѣчто подобное можетъ существовать и въ состояніи природы (zu Zeiten der Natur). Вообще, естественное рабство примѣнимо къ безразсуднымъ людямъ, хотя оно всегда должно ограничиваться правилами благочестія.

Изъ трехъ означенныхъ обществъ составляется четвертый естественный союзъ—домъ. Затѣмъ, пятый есть гражданское общество (bürgerliche Gemeinschaft), котораго цѣль состоитъ въ достиженіи временнаго блага людей. Когда этотъ союзъ образуется въ небольшихъ размѣрахъ, онъ называется городомъ; собраніе городовъ есть земля, собраніе земель — царство, которое установляется для достиженія счастія и безопасности жизни. Наконецъ, шестое общество есть церковь Божія, которая можетъ существовать даже и безъ Откровенія. Цѣль ея—вѣчное блаженство людей. Это — всеобщій союзъ святыхъ, который обнимаетъ собою все человѣчество; Откровеніе только скрѣпляетъ эту связь.

Всѣ эти общества не ограничиваются извѣстною цѣлью: они имѣютъ въ виду совокупность жизни и общее благо членовъ. Но не всѣ способны доставить это благо, вслѣдствіе чего образуются все большія и сильнѣйшія общества. Отсюда дома, села, города, земли и наконецъ, весь человѣческій родъ, который составляетъ какъ бы единую общину подъ управленіемъ Бога. Еслибы все въ мірѣ было устроено совершеннѣйшимъ образомъ, говоритъ Лейбницъ, то родители, дѣти и родственники всегда соединялись бы связью дружбы; цѣлыя семейства избирали бы себѣ извѣстный родъ жизни и оставались бы при немъ, чтобы довести свое искусство до совершенства; въ томъ же направленіи воспитывались бы и дѣти, и браки заключались бы между людьми, имѣющими одно занятіе. Такимъ образомъ, изъ родовъ составлялись бы цехи или касты, которые въ свою очередь слагались бы въ города, города соединялись бы въ земли, наконецъ, всѣ земли стояли бы подъ церковью Божьею.

И такъ, въ общественныхъ союзахъ, также какъ и въ видахъ правды, и наконецъ, во всемъ мірозданіи, Лейбницъ видѣлъ рядъ ступеней, идущихъ послѣдовательно отъ низшей къ высшей. Поэтому, онъ верховную власть не могъ ограничить предѣлами одного государства, но старался самыя государства соединить въ общую систему, обнимающую весь міръ и стоящую подъ управленіемъ единаго и верховнаго нравственнаго союза — церкви. Этотъ взглядъ, вытекавшій, какъ мы видимъ, изъ самой сущности нравственной философіи, весьма близко подходилъ къ средневѣковымъ понятіямъ. Ближайшее его приложеніе Лейбницъ видѣлъ въ

Германской Имперіи, которая хранила въ себѣ преданія средневѣковой всемірной монархіи. Этимъ объясняются его политическія воззрѣнія на права и отношенія князей къ императору; отсюда и его старанія о соединеніи церквей. Протестантъ по исповѣданію, онъ по свойству своихъ философскихъ взглядовъ склонялся болѣе къ католицизму. Онъ утверждалъ даже, что протестанты возстаютъ не на самую власть папы, а единственно на ея злоупотребленія. Эту наклонность къ католицизму мы встрѣчаемъ у всѣхъ протестантскихъ философовъ, какъ скоро они становятся на точку зрѣнія историческихъ преданій и міровыхъ нравственныхъ началъ. Доказательство, что не извѣстная религія рождаетъ извѣстныя философскія воззрѣнія, а напротивъ, весьма часто, извѣстныя философскія воззрѣнія рождаютъ наклонность къ той или другой религіи.

Сущность своихъ политическихъ взглядовъ Лейбницъ изложилъ въ *Трактатѣ о правѣ верховности и посольства германскихъ князей*, изданномъ подъ псевдонимомъ Цезарина Фюрстенерія [1]). Лейбницъ хотѣлъ разъяснить здѣсь взаимныя права и обязанности князей и императора. Нѣкоторые, говоритъ онъ въ объясненіи къ этому трактату, преувеличиваютъ свободу князей и уничтожаютъ власть императора; другіе, напротивъ, считаютъ князей подданными кесаря; поэтому, необходимо выяснить, въ чемъ состоятъ величіе императора и свобода князей, и какимъ способомъ законы соединяются съ общественною пользою и съ требованіями, вытекающими изъ природы вещей [2]). Менѣе всего, конечно, Лейбницъ могъ сойтись въ своихъ воззрѣніяхъ съ Пуфендорфомъ, въ противоположность которому онъ утверждалъ, что Германская Имперія есть настоящее государство, а не союзъ. Онъ ссылался на то, что Имперія—истинный собственникъ земли, а князья ея вассалы; слѣдовательно, она составляетъ единое лице, имѣющее единую волю: возраженіе, можно замѣтить, довольно слабое. Лейбницъ упрекалъ Монзамбано и въ томъ, что онъ не опредѣлилъ, что̀ такое неправильное государство, соглашаясь впрочемъ, что это понятіе приложимо къ Имперіи въ томъ отношеніи, что при разногласіи членовъ въ ней можетъ вовсе не состояться рѣшеніе [3]). Вообще же Лейбницъ считалъ устройство Имперіи наибо-

---

[1]) Caesarini Fürstenerii Tractatus de jure suprematus et legationum principum Germaniae; Dutens, IV, стр. 329.

[2]) Onno Klopp: die Werke von Leibnitz, в. IV, стр. 325.

[3]) Adversus Severin. de Monzamb. Onno Klopp, I, стр. 161.

ліе приближающимся къ разумному политическому порядку, въ которомъ отдѣльные государи подчиняются высшей нравственной власти.

Для оправданія такого взгляда, Лейбницъ прибѣгаетъ къ чисто средневѣковымъ понятіямъ. Христіанская церковь, говоритъ онъ, есть царство Христа, которому вѣрующіе князья подчинили не только свою совѣсть, но и свои престолы, для лучшаго утвержденія власти. Въ этомъ царствѣ два верховныхъ правителя, первосвященникъ и императоръ, которые держатъ ввѣренную имъ власть, одинъ въ свѣтскихъ, другой въ духовныхъ дѣлахъ [1]). Такимъ образомъ, все христіанство составляетъ какъ бы одно государство, въ которомъ кесарь является адвокатомъ или свѣтскимъ главою, или пожалуй, свѣтскою рукою вселенской церкви. Онъ прирожденный вождь христіанъ противъ невѣрныхъ; его дѣло преимущественно передъ другими, искоренять расколы, созывать и умѣрять соборы, наконецъ, всѣми средствами заботиться о томъ, чтобы церковь и государство не потерпѣли какого нибудь ущерба. Князья же являются вассалами Римской Имперіи или, что тоже самое, Римской церкви. Они отъ кесаря или отъ папы получаютъ свои титулы; они посвящаются именемъ Христа и клянутся въ вѣрности церкви, когда помазываются на царство епископами. Такимъ образомъ, Христосъ царствуетъ, повелѣваетъ и побѣждаетъ. Не утверждаю, говоритъ Лейбницъ, что все это установлено божественнымъ правомъ, но нѣтъ сомнѣнія, что это устройство было введено общимъ согласіемъ народовъ, что оно правомѣрно и не противорѣчитъ общей пользѣ христіанства. Ибо часто забота о душахъ и объ общемъ благѣ совпадаютъ. Престолы подчиняются вселенской церкви не для умаленія ихъ достоинства, не для того, чтобы связать руки князей, установленныхъ для отправленія правосудія и для управленія народами, а для того, чтобы люди, насыщающіе свое беззаконное честолюбіе кровью невинныхъ и нерѣдко побуждающіе князей къ дурнымъ дѣламъ, воздерживались высшею властью, которая должна покоиться во вселенской церкви и въ ея главахъ, кесарѣ и первосвященникѣ. Поэтому кесарю, по праву, въ большей части Европы принадлежитъ нѣкоторая власть и какъ бы первенство; поэтому, въ Германской Имперіи на немъ лежитъ забота объ охраненіи мира, о защитѣ противъ невѣрныхъ и объ отправленіи правосудія между князьями. Мы знаемъ также, что вселенская церковь судила распри князей, созывала ихъ въ соборы, на кото-

[1]) Caesar. Fürst. Tract. etc. Ta. 32.

рыхъ установлялись обязательныя для всѣхъ правила, и отъ имени соборовъ объявляла войну врагамъ христіанства. Еслибы и теперь существовалъ постоянный соборъ или всеобщій христіанскій сенатъ, то все что нынѣ дѣлается съ помощью союзовъ, посредничества, гарантій, совершалось бы черезъ общественную власть, истекающую изъ главъ христіанства, посредствомъ дружелюбнаго соглашенія, гораздо болѣе дѣйствительнаго, нежели настоящіе способы дѣйствія. А потому, если германскіе князья подчиняются Имперіи, это должно служить имъ честью и достоинствомъ. Они не должны вслѣдствіе этого считаться менѣе свободными, нежели другіе, которые беззаконно присвоили себѣ изъятіе отъ императорской власти, изъятіе, которое не приноситъ имъ пользы, а вредитъ общему дѣлу. Оно вредитъ, потому что разрушаетъ единство христіанства, которое могло бы упрочить общественный миръ. Имъ же оно не приноситъ пользы, ибо они не имѣютъ болѣе власти, нежели германскіе князья, которые не подданные императора, а только обязаны ему уваженіемъ, безъ ущерба своей верховности. Чтобы разъяснить это, продолжаетъ Лейбницъ, надобно знать, что̀ такое верховная власть и въ чемъ заключается ея существо [1].

Верховная власть есть нѣчто двойственное: она содержитъ въ себѣ юридическое начало и фактическую силу. Если мы возьмемъ одно право, то несомнѣнно, что могущественнѣйшій князь, также какъ низшій изъ народа, одинаково обязаны сообразовать свои дѣйствія съ предписаніями правды. Если же мы возьмемъ одинъ фактъ или силу, то верховная власть будетъ принадлежать тирану и предводителю разбойниковъ. Слѣдовательно, надобно искать чего то средняго, сочетать право съ фактомъ. Въ верховной власти, сила должна быть правомѣрная. Отсюда ясно, что верховная власть князей не означаетъ изъятія отъ всякихъ обязанностей; напротивъ, она совмѣстна съ обязанностями къ Богу, къ церкви, къ Имперіи, къ народу, къ союзникамъ и сосѣдямъ. Что князья имѣютъ обязанности къ народу, это ясно изъ присяги, въ которой они клянутся отправлять правосудіе, охранять истинную религію, соблюдать установленныя привилегіи. А если такъ, то верховная власть совмѣстна и съ обязанностями къ Имперіи. Какого же рода эти обязанности?

Вообще, есть три связи, которыя воздерживаютъ людей: совѣсть, уваженіе, сила. Совѣсть подчиняетъ людей Богу, уваженіе (reverentia)

---

[1]) Caes. Fürst. Tract. etc. Предисловіе.

князей Имперіи, сила подданныхъ князю [1]). Существо княжеской власти состоитъ въ правѣ принуждать или содержать подданныхъ въ повиновеніи силою. Это право вытекаетъ изъ самаго понятія о государствѣ, которое есть соединеніе людей, достаточно великое для взаимной обороны, составленное съ намѣреніемъ сожительства и съ установленіемъ нѣкотораго управленія общихъ дѣлъ. Семействамъ и общинамъ недостаетъ силы для защиты, вслѣдствіе чего они соединяются въ государства, гдѣ верховная власть принадлежитъ правителю. Но и государство можетъ быть большей или меньшей величины. Князь всегда долженъ имѣть достаточно силы, чтобы охранять внутренній порядокъ, но онъ не всегда довольно могуществен, чтобы играть роль въ международныхъ отношеніяхъ. Поэтому, въ самой верховной власти надобно различать два элемента: поземельную верховность (jus superioritatis, Landeshoheit), составляющую основаніе внутренней силы, и державство (jus suprematus), которое даетъ внѣшнее могущество. Наконецъ, нѣсколько территорій могутъ соединяться въ одно общее тѣло, съ сохраненіемъ территоріальной верховности за каждымъ членомъ. Такое соединеніе можетъ произойти двоякимъ путемъ: территоріи могутъ образовать изъ себя либо союзъ, либо цѣльное тѣло или единеніе (unio). Въ послѣднемъ случаѣ, возникаетъ единое юридическое лицо, въ первомъ нѣтъ. Въ союзѣ есть договоры, иногда и совокупленіе силъ для общей защиты, въ цѣльномъ же тѣлѣ установляется постоянное правительство съ нѣкоторою властью надъ членами. Здѣсь образуется уже настоящее государство (respublica); но оно не уничтожаетъ свободы и правъ отдѣльныхъ членовъ. Между тѣмъ, говоритъ Лейбницъ, этого не понимаютъ многіе ученые, которые полагаютъ, что съ установленіемъ государственнаго единства уничтожается свобода членовъ, и что наоборотъ, тамъ, гдѣ сохраняется свобода членовъ, можетъ существовать только союзъ. Конечно, такая система несогласна съ ученіемъ Гоббеса, который требуетъ для водворенія государственнаго единства, чтобы верховная власть сосредоточивалась всецѣло и нераздѣльно въ единомъ лицѣ или коллегіи. Но ошибка его заключается въ томъ, что онъ неудобное считаетъ невозможнымъ, а это противорѣчитъ природѣ человѣческихъ дѣлъ. Хотя раздѣленіе власти можетъ иногда вести къ раздорамъ и къ войнѣ, однако люди обыкновенно избираютъ средній путь, чтобы упорство одного лица не подвергало опасности

[1]) Caes. Fürst. Tract. etc. гл. 33.

общаго дѣла. Вездѣ, въ образованныхъ странахъ, существуютъ основные законы и ограниченія царской власти. Даже у Турокъ монархъ не стоитъ выше всякаго закона. «Слѣдовательно, продолжаетъ Лейбницъ, Гоббесово государство не существуетъ ни у образованныхъ народовъ, ни у варваровъ, и я не считаю его ни возможнымъ, ни желательнымъ, развѣ тамъ, гдѣ носители верховной власти блистаютъ ангельскими добродѣтелями. Ибо люди всегда предпочтутъ сохранять свою волю и заботиться о своемъ благѣ по собственному усмотрѣнію, пока они не увѣрены въ непогрѣшимой мудрости и силѣ правителя, чтó необходимо для полнаго отреченія отъ своей свободы. Отсюда ясно, что доводы Гоббеса умѣстны лишь въ приложеніи къ тому государству, гдѣ царемъ является самъ Богъ, ибо ему одному можно безопасно все ввѣрить» [1]). «Потому, говоритъ Лейбницъ въ другомъ мѣстѣ, грѣшатъ противъ счастія нашего вѣка тѣ, которые стараются свободныхъ людей обратить въ рабство и возобновить пѣсни старинной кабалы... ибо нынѣ люди считаются гораздо болѣе свободными, нежели прежде» [2]).

Изъ всѣхъ этихъ соображеній Лейбницъ выводитъ слѣдующее различіе между государственнымъ подданствомъ и подчиненіемъ князей Имперіи. Подданство, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что подданный обязанъ дать князю все, что онъ можетъ отдать съ сохраненіемъ правъ совѣсти и признаннаго въ Имперіи состоянія свободныхъ людей. Въ этомъ заключаются уваженіе, вѣрность, помощь и совѣтъ. Даже когда князь предписываетъ что либо несправедливое, подданный не долженъ сопротивляться силою, если дѣло не идетъ о его жизни и спасеніи. Отношеніе же князя къ Имперіи совсѣмъ другое. Онъ обязанъ не одному лицу, а цѣлому тѣлу, котораго онъ самъ состоитъ членомъ, и притомъ онъ обязанъ не подданствомъ, а только вѣрностью. Поэтому онъ не подлежитъ принужденію. Противъ него, какъ противъ независимаго государя, можно дѣйствовать лишь переговорами и войною, хотя бы принужденіе было само по себѣ справедливо. Отсюда слѣдующія права, принадлежащія князьямъ: относительно подданныхъ—власть законодательная, право установлять мѣры и вѣсы, чеканить монету, учреждать суды и назначать должностныхъ лицъ, созывать областныя собранія, затѣмъ права церковныя, въ томъ числѣ право вводить у себя въ территоріи религіи, дозволенныя въ Им-

---

[1]) Caes. Fürst. Tract. etc. гл. 10.
[2]) Тамъ же, гл. 28.

періи, съ сохраненіемъ свободы совѣсти подданныхъ, далѣе, права вещныя, право внѣшнихъ сношеній и проч. Имперскія же права князей состоять въ томъ, что Имперія обязана имъ помощью и покровительствомъ, что тяжбы ихъ должны быть разрѣшаемы судомъ, что наконецъ, какъ участники верховной власти въ Имперіи, они участвуютъ въ общихъ совѣщаніяхъ [1]).

Очевидно, что при обширныхъ правахъ предоставленныхъ князьямъ, императорская власть получаетъ болѣе нравственный, нежели юридическій характеръ. Князья обязаны императору не подданствомъ, а вѣрностью или уваженіемъ. Подобная власть представляется Лейбницу идеаломъ. Императорская власть, говоритъ онъ, ограничена болѣе законами, нежели произволомъ немногихъ; она сдерживается въ тѣснѣйшихъ предѣлахъ относительно возможности вредить, но имѣетъ полнѣйшую свободу для правильнаго веденія дѣлъ и для благотворной дѣятельности въ государствѣ [2]).

Въ объясненіяхъ къ своему трактату Лейбницъ соглашался впрочемъ, что для Имперіи было бы полезно, еслибы тотъ, кто произноситъ приговоръ, могъ тотчасъ употреблять и принужденіе, то есть, еслибы нравственная власть превратилась въ юридическую. Но онъ сознавалъ, что князья, облеченные территоріальнымъ полновластіемъ, не отрекутся отъ него для общей пользы. Поэтому, по его мнѣнію, ихъ слѣдуетъ только уговаривать, чтобы они своими правами пользовались какъ можно умѣреннѣе, когда этимъ нарушается спокойствіе отечества; иначе они рискуютъ сдѣлаться добычею внѣшнихъ враговъ. Ибо самое пользованіе законнымъ своимъ правомъ можетъ быть и вредно и несправедливо, не только потому что, какъ говорятъ, высшее право есть высшая неправда, но и потому что война правомѣрная по формѣ, можетъ быть несправедлива по своему существу. Несправедливо поступитъ князь, противъ котораго кесарь произнесъ приговоръ, если онъ будетъ ждать, пока имперскіе круги поднимутъ противъ него оружіе. Хотя по праву онъ можетъ быть принужденъ только войною, однако въ этомъ случаѣ онъ поступитъ противъ совѣсти, противъ законовъ и вопреки общественной пользѣ [3]).

Въ другой объяснительной статьѣ мы встрѣчаемъ аргументацію, которая

---

[1]) Caesar. Fürst. Tract. etc. гл. 19.
[2]) Тамъ же, гл. 38.
[3]) Onno Klopp, VI, стр. 309 и слѣд.

совершенно переноситъ насъ на средневѣковую почву. Мы видѣли выше, что Лейбницъ основываетъ всемірную власть Императора и церкви на общемъ согласіи народовъ, независимо отъ Откровенія. Здѣсь же онъ выводитъ права Римской церкви изъ власти, данной Петру Христомъ. Тутъ встрѣчаются и положенія, прямо противорѣчащія свободѣ совѣсти, которую Лейбницъ постоянно отстаивалъ въ другихъ случаяхъ. Всѣ люди, говоритъ Лейбницъ, грѣшатъ, если не дѣлаются христіанами, христіане же не грѣшатъ, если обращаютъ другихъ въ христіанство. Далѣе, всѣ христіане обязаны повиноваться тѣмъ, кому дана власть связывать и отпускать грѣхи. Эта власть дана Христомъ съ одной стороны Петру, съ другой всѣмъ апостоламъ въ совокупности. Слѣдовательно, Петру дано столько власти, сколько всѣмъ другимъ апостоламъ вмѣстѣ. Апостоламъ дана власть не какъ отдѣльнымъ лицамъ, а какъ членамъ единаго тѣла. Это доказывается тѣмъ, что власть ихъ распространяется на всѣхъ христіанъ одинаково; слѣдовательно, еслибы каждый получилъ ее отдѣльно отъ другихъ, то они могли бы придти въ столкновеніе, что нелѣпо. Тѣже права принадлежатъ и ихъ преемникамъ. Слѣдовательно, каждый христіанинъ долженъ повиноваться преемнику Петра столько же, сколько преемникамъ всѣхъ прочихъ апостоловъ вмѣстѣ. Преемникъ Петра есть Римская церковь; слѣдовательно, всякій обязанъ ей повиноваться, а кто не повинуется, тотъ можетъ быть принужденъ къ тому адвокатомъ Римской церкви, то есть, Императоромъ. Слѣдовательно, Императоръ имѣетъ судъ надъ всею землею относительно защиты и распространенія христіанства [1]).

Трудно сказать, на сколько эти чисто богословскія умозаключенія выражали истинную мысль Лейбница. Повидимому, эти набросанныя замѣтки представляютъ не болѣе, какъ попытку связать основаніе своихъ политическихъ взглядовъ съ явленіями исторіи. Міровое нравственное начало, на которомъ строилась вся система Лейбница, вело къ потребности всемірнаго государства, подчиненнаго нравственному авторитету вселенской церкви, а средневѣковой порядокъ наиболѣе приближался къ осуществленію этого идеала. Въ Германской Имперіи сохранялись слѣды этого порядка, почему Лейбницъ такъ высоко ставилъ ея политическое устройство. Сообразно съ общимъ духомъ своей философіи, онъ старался отдѣльныя государства связать въ общую систему, подчинивъ ихъ высшей нравственной власти, заключающейся въ Имперіи. Съ политической

---

[1]) Onno Klopp. IV, стр. 329.

точки зрѣнія, въ этомъ взглядѣ проявлялись всѣ недостатки односторонняго преобладанія нравственнаго начала и смѣшенія его съ началомъ юридическимъ. Лейбницъ, какъ мы видѣли, не могъ довольствоваться обращеніемъ Имперіи къ простой союзъ государствъ; онъ стоялъ за то, что она составляетъ настоящее юридическое лице, то есть, союзное государство. Между тѣмъ, по его взгляду, князья находятся только въ нравственномъ подчиненіи Императору; они обязаны ему единственно уваженіемъ; они могутъ быть принуждаемы лишь войною, какъ независимые владѣльцы,—связь совершенно недостаточная для цѣльнаго политическаго тѣла. Это сознавалъ и самъ Лейбницъ, когда онъ соглашался, что лучше было бы дать произносящему приговоръ и право принуждать. Въ дѣйствительности, подобный порядокъ неизбѣжно ведетъ къ безсилію цѣлаго, къ сложности отношеній, къ безконечнымъ переговорамъ, что и составляло главное зло въ Германской Имперіи. Воззрѣніе Лейбница имѣло и другой коренной недостатокъ: оно предполагало единство церкви, то есть, прежде всего уничтоженіе протестантизма, а это значило прямо идти наперекоръ исторіи, возвращаться назадъ, утративъ всѣ плоды развитія послѣднихъ вѣковъ. Это было невозможно. Если въ средніе вѣка всемірная церковно-свѣтская монархія оставалась неосуществимымъ идеаломъ, то еще менѣе она могла приходиться къ новому времени, когда одностороннее развитіе нравственнаго элемента уступило мѣсто другимъ жизненнымъ началамъ. Философъ, отправляясь отъ одностороннихъ требованій своей системы, можетъ строить идеальное зданіе; но жизнь, слагающаяся изъ разнородныхъ элементовъ, всегда противопоставляетъ ему несокрушимыя препятствія.

Однако, такъ какъ нравственное начало вѣчно, равно какъ и другіе элементы общественной жизни, то въ каждую эпоху развитія оно сохраняетъ извѣстное значеніе въ государственной жизни народовъ. Даже въ преувеличенномъ его приложеніи къ политическому порядку, рядомъ съ недостатками, всегда есть и выгоды. Такимъ образомъ Лейбницъ, возводя Германскую Имперію во всемірную систему управленія человѣчествомъ, указывалъ на весьма существенное политическое требованіе, которому она, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой степени, могла отвѣчать и въ его время, на требованіе гарантій противъ произвола. Общежительная школа, идя параллельно съ самымъ движеніемъ историческихъ событій, пришла къ понятію о полновластіи государства, сосредоточенномъ въ правительствѣ. Такое политическое устройство очевидно грозило опас-

ностью свободѣ. Надобно было искать противъ этого гарантій. Эти гарантіи представлялись въ двоякой формѣ: съ одной стороны, можно было облечь властью самую личную свободу, поставивъ правительство въ зависимость отъ народнаго представительства: это было направленіе индивидуальной школы, направленіе, которое осуществилось въ либеральныхъ государствахъ XVIII-го вѣка, въ Англіи, въ Сѣверной Америкѣ, наконецъ во Франціи. Съ другой стороны, можно было правительственную власть подчинить высшему нравственному суду. Это и было требованіе Лейбница, требованіе, которое находило въ Германской Имперіи практическое приложеніе. Остатки средневѣковаго порядка уничтожали здѣсь слишкомъ напряженную сосредоточенность власти и служили нѣкоторою задержкою произволу князей. Нѣтъ сомнѣнія, что такой судъ, съ болѣе нравственнымъ, нежели юридическимъ характеромъ, самъ по себѣ недостаточенъ для огражденія свободы; нѣтъ сомнѣнія также, что подобное, весьма сложное устройство сопряжено со многими другими политическими невыгодами. Однако въ немъ были весьма существенныя стороны, которыя, особенно въ настоящее время, при иныхъ стремленіяхъ, слишкомъ часто упускаются изъ виду. Либеральныя гарантіи не всегда возможны; онѣ требуютъ общественныхъ условій, которыя не вездѣ существуютъ. Система Германской Имперіи восполняла отчасти этотъ недостатокъ, представляя недостающую задержку и ограничивая безмѣрное расширеніе княжеской власти, невыносимое особенно въ мелкихъ государствахъ. Ей Германія обязана развитіемъ чувства законности и порядка, свободою мысли и совѣсти, наконецъ, своеобразнымъ развитіемъ мѣстныхъ центровъ при сохраненіи общей системы. Этотъ порядокъ утратилъ свое значеніе лишь при большей зрѣлости народа, при высшей степени развитія, когда наступила возможность достигнуть идеальнаго сочетанія законности и свободы, исторической власти съ народнымъ представительствомъ.

Такимъ образомъ система Лейбница, являясь необходимымъ моментомъ въ развитіи мысли, отвѣчала вмѣстѣ съ тѣмъ и германскому народному духу. Мы видимъ опять, что мысль и жизнь идутъ параллельно. Но какъ этою системою не исчерпывается все содержаніе нравственной философіи, такъ и устройство Имперіи представляетъ только одну изъ сторонъ въ развитіи германской народности. Сложный порядокъ нравственныхъ отношеній заключаетъ въ себѣ разнообразные элементы и направленія, изъ которыхъ нѣкоторые мы уже видѣли, а другіе увидимъ еще далѣе.

4. ТОМАЗІЙ.

Между тѣмъ какъ Лейбницъ своею критикою очищалъ нравственную философію отъ несвойственныхъ ей понятій и возводилъ ее къ міровому закону, обнимающему все сущее, современникъ его, Христіанъ Томазій, идя другимъ путемъ, приходилъ съ своей стороны къ чисто нравственнымъ началамъ правовѣдѣнія. Эти начала Томазій разработывалъ преимущественно съ точки зрѣнія индивидуализма; онъ является представителемъ либеральнаго направленія въ нравственной школѣ. Этимъ отчасти объясняется его популярность и то уваженіе, которымъ онъ донынѣ пользуется въ Германіи. Томазій далеко не былъ глубокимъ мыслителемъ; его индивидуализмъ, какъ увидимъ, въ сущности ничто иное, какъ полная непослѣдовательность. Но искренность его убѣжденій, блестящій талантъ, мѣткость критики, наконецъ тѣ гуманныя стремленія, которыми проникнуты всѣ его сочиненія, даютъ ему почетное мѣсто въ исторіи философіи права.

Томазій не вдругъ выступилъ съ окончательно готовою системою. Онъ вырабатывалъ свое ученіе постепенно, путемъ долголѣтняго мышленія, неоднократно перемѣняя свой образъ мыслей. Первоначально, онъ былъ послѣдователемъ богословскаго направленія, которое въ то время господствовало въ Германіи. Изучая сочиненія Пуфендорфа, онъ восхищался его талантомъ, но жалѣлъ объ его заблужденіяхъ и былъ увѣренъ, что знаменитый писатель самъ наконецъ отречется отъ своихъ выводовъ. Но чтеніе апологіи Пуфендорфа навело его на совершенно другую точку зрѣнія. Онъ сдѣлался ревностнымъ приверженцемъ смѣлаго нововводителя и сталъ защищать его противъ нападеній богослововъ [1]). Плодомъ этого обращенія было первое значительное его сочиненіе: *Установленія Божественной Юриспруденціи* (Institutiones Jurisprudentiae Divinae), вышедшее въ первый разъ въ 1687-мъ году. Томазій хотѣлъ доказать въ немъ неопровержимымъ образомъ положенія Пуфендорфа.

Исходною точкою служитъ здѣсь понятіе о законѣ, который, по примѣру Пуфендорфа, опредѣляется, какъ предписаніе повелѣвающаго, обязывающее подчиненныхъ къ извѣстнаго рода дѣйствіямъ [2]). Отсюда вер-

---

[1]) Instit. Jurisp. Div. Dissert. proem. §§ 1—12.
[2]) Inst. Jur. Div. L. I, c. 1. §§ 28, 155.

ховное практическое начало, основаніе всякой юриспруденціи: *повинуйся повелѣвающему* [1]). Отсюда, далѣе, верховное начало божественной юриспруденціи, имѣющей предметомъ своимъ законъ, исходящій отъ Бога: «*повинуйся Богу*, ибо Богъ есть повелѣвающій; иначе онъ бы не былъ Богомъ» [2]). Такимъ образомъ, воля Божія составляетъ верховное начало права. Она проявляется двоякимъ путемъ: черезъ разумъ и черезъ Откровеніе. Изъ перваго вытекаетъ законъ естественный, изъ втораго положительный. Различіе между тѣмъ и другимъ заключается не въ одной только формѣ, но и въ самомъ содержаніи. Естественный законъ предписываетъ тѣ дѣйствія, въ которыхъ разумъ усматриваетъ необходимую связь съ самою разумною природою человѣка, изъ чего онъ заключаетъ, что эти дѣйствія предписываются Богомъ, творцомъ природы. Откровенный же законъ касается дѣйствій, въ которыхъ нѣтъ такой необходимой связи съ естествомъ человѣка, хотя они и могутъ быть полезны. Для того, чтобы подобныя дѣйствія сдѣлались обязательными, нужно было положительное выраженіе воли Божьей черезъ Откровеніе. Сюда принадлежитъ большая часть дѣйствій нравственныхъ, которыя предоставляются свободѣ [3]).

Существованіе естественнаго закона доказывается слѣдующими доводами: Богъ создалъ человѣка разумнымъ существомъ; слѣдовательно, онъ хотѣлъ предписать тѣ дѣйствія, которыя необходимо связаны съ разумною природою и запретить тѣ, которыя ей противорѣчатъ. Разумное же существо не можетъ жить безъ нормы закона. Неразумныя твари также дѣйствуютъ по закону, но для нихъ это—норма внутренняя, безсознательно имъ присущая, отъ которой они отклониться не могутъ. Разумное существо, напротивъ, одарено свободою; для него нѣтъ непреложнаго закона, а потому оно должно сообразовать свои дѣйствія съ внѣшнею нормою, то есть, съ предписаніемъ высшаго. Для человѣка это въ особенности необходимо, при разнообразіи проявляющихся въ немъ стремленій и сужденій о вещахъ. Въ жизни не было бы порядка и мира, еслибы люди не руководились извѣстными правилами. Отсюда потребность естественнаго закона, который ничто иное, какъ божественное предписаніе, написанное въ сердцахъ всѣхъ людей [4]).

---

1) I. J. Div. L. I, c. 3, § 34.
2) Тамъ же §§ 43—45
3) Тамъ же L. I, c. 2.
4) Тамъ же c. 3, §§ 73—86.

Въ чемъ же состоитъ указанная закономъ необходимая сообразность или несообразность действій съ разумнымъ естествомъ человѣка? Чего последнее требуетъ? Человѣческій разумъ есть способность мышленія; мыслить нельзя иначе, какъ черезъ посредство слова; слово же рождается только въ человѣческомъ обществѣ. Слѣдовательно, дѣятельность разума необходимо требуетъ общежитія. Поэтому, когда мы говоримъ: разумная природа, мы тѣмъ самымъ говоримъ: общежительная природа. Отсюда верховное начало естественнаго закона: «*дѣлай то, что необходимымъ образомъ согласуется съ общежитіемъ, и не дѣлай того, что ему противорѣчитъ*». Изъ этого начала вытекаютъ всѣ обязанности человѣка относительно другихъ. Что касается до обязанностей къ Богу и къ самому себѣ, то первыя заключаются не въ верховномъ началѣ естественнаго закона, а въ верховномъ началѣ всего божественнаго закона, какъ естественнаго, такъ и положительнаго: *повинуйся Богу*. Обязанностей же къ себѣ въ собственномъ смыслѣ нѣтъ, ибо никто не можетъ быть обязанъ самъ себѣ. Въ сущности, то, что называется этимъ именемъ, ничто иное, какъ послѣдствіе обязанностей къ Богу или къ ближнимъ [1]).

Таковы главныя основанія, на которыхъ Томазій думалъ непоколебимо утвердить ученіе Пуфендорфа. Очевидно, что эта аргументація не только не достигаетъ цѣли, но приводитъ къ совершенно инымъ заключеніямъ. Начало общежитія занимаетъ здѣсь уже второстепенное мѣсто. Оно выводится, какъ послѣдствіе, изъ требованій разумной природы человѣка, которыя не исчерпываются общежитіемъ. Въ сущности, здѣсь, также какъ и у Кокцея, основнымъ началомъ правовѣдѣнія является воля Божія; и тутъ это начало оказывается столь же несостоятельнымъ въ приложеніи къ естественному закону. Какъ всѣ писатели, которые держатся этой точки зрѣнія, Томазій впадаетъ въ логическій кругъ, который онъ самъ видѣлъ, и котораго онъ тщетно старался избѣгнуть. Съ одной стороны, законъ, какъ внѣшнее повелѣніе, признается высшею нормою человѣческихъ дѣйствій; съ другой стороны, самый законъ опредѣляется природою человѣка, которая такимъ образомъ, въ свою очередь, является его нормою [2]). Но изъ этого прямо вытекаетъ, что высшее начало права есть не извнѣ данный законъ, а внутреннее

---

[1]) I. J. D. L. I. c. 4 §§ 52—76.
[2]) Тамъ же §§ 20—24.

опредѣленіе природы. Слѣдовательно, человѣкъ долженъ сообразовать свои дѣйствія не съ внѣшнею, а съ внутреннею нормою; онъ долженъ руководиться, не предписаніемъ повелѣвающаго, а требованіями разумнаго своего естества. Это и есть чисто нравственная точка зрѣнія, которая такимъ образомъ является необходимымъ послѣдствіемъ развитія самой теоріи общежитія.

Всѣ эти недостатки выяснились для самого Томазія въ той полемикѣ, которую онъ, по примѣру Пуфендорфа, велъ съ богословами. На него, также какъ и на его учителя, ополчились приверженцы старой школы. Въ немъ видѣли безбожника и революціонера; его заставили даже удалиться изъ Лейпцига и искать убѣжища въ Галле. Однако и богословы принуждены были, съ своей стороны, нѣсколько видоизмѣнить свое прежнее ученіе. Поддерживать гипотезу Альберти послѣ ударовъ, нанесенныхъ ей Пуфендорфомъ, было невозможно. Надобно было искать иного способа примѣнить христіанскія начала къ правовѣдѣнію. Изъ писателей, которые пытались идти этимъ путемъ, замѣчательнѣйшій былъ Прасхій, который изложилъ свою систему въ двухъ главныхъ сочиненіяхъ: въ *Комментаріи на Законъ Любви* (De lege caritatis commentatio etc. 1688), и въ *Изложеніи. Естественнаго Права на основаніи христіанскаго ученія* (Designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum 1688).

Прасхій не выводилъ уже естественнаго права изъ первобытнаго состоянія человѣка. Это окончательно устраненное начало онъ хотѣлъ замѣнить другимъ, однако близко къ нему подходящимъ. Подобно своимъ предшественникамъ, онъ утверждалъ, что изъ состоянія паденія можно вывести только правила самолюбія, между тѣмъ какъ высшій законъ человѣческой природы, изъ котораго вытекаетъ все естественное право, есть законъ любви, открытый человѣку Христомъ. Поэтому Прасхій выводилъ естественное право изъ природы человѣка, возстановленной Христомъ. Въ этой точкѣ зрѣнія, также какъ и въ предъидущихъ богословскихъ системахъ, было то существеннаго, что въ противоположность внѣшнимъ понятіямъ о законѣ, которыя господствовали въ школѣ Пуфендорфа, богословы становились на чисто нравственную почву и искали нравственнаго идеала. Начало любви, изъ котораго они хотѣли вывести естественное право, было то самое, къ которому Лейбницъ пришелъ путемъ философскимъ. Лейбницъ намекалъ на Прасхія, когда онъ съ одобреніемъ говорилъ объ ученыхъ мужахъ, которые стараются основать

естественный законъ на христіанской религіи. Но недостатокъ Прасхія, также какъ и всѣхъ его предшественниковъ, состоялъ въ смѣшеніи богословскихъ началъ съ философскими. Это не только вело къ произвольному сочетанію разнородныхъ путей познанія, но отражалось и на самомъ содержаніи ученія. Евангеліе указываетъ людямъ высшій нравственный идеалъ, но не касается юридическихъ отношеній; слѣдовательно, изъ него никакъ нельзя вывести всѣхъ правилъ, опредѣляющихъ человѣческую дѣятельность. Одностороннее развитіе началъ нравственности въ ущербъ праву, вообще составляетъ отличительную черту писателей нравственной школы. Мы видѣли это и у Лейбница. Но Лейбницъ, по крайней мѣрѣ, идя философскимъ путемъ, понималъ потребность личнаго удовлетворенія для разумнаго существа и указывалъ на личное счастіе, какъ на послѣдствіе исполненія общаго закона. Онъ не устранялъ права, но видѣлъ въ немъ низшую ступень нравственности. Прасхій, напротивъ, первымъ требованіемъ закона любви выставляетъ отреченіе человѣка отъ самаго себя. Этимъ отрицается цѣлая половина человѣческаго естества, и для юридическихъ началъ не остается уже мѣста. Поэтому и выводъ естественнаго закона оказывается крайне недостаточнымъ.

Эти слабыя стороны ученія были обличены Томазіемъ въ критикѣ на Прасхія [1]. Онъ утверждалъ, что естественный разумъ не требуетъ безусловнаго отрицанія личныхъ правъ во имя закона любви. Если вѣра предписываетъ человѣку отдавать себя добровольно на жертву истязаніямъ, то правовѣдѣніе допускаетъ правомѣрность самозащищенія. Въ своей полемикѣ, Томазій указывалъ и на то, что смѣшеніе философіи съ религіею ведетъ къ полной путаницѣ понятій и къ отсутствію всякой твердой методы. Христіанская философія, изобрѣтенная схоластиками, говорилъ онъ, также несостоятельна, какъ христіанская физика. Это ничто иное, какъ вѣтеръ. Пользы церкви она не приноситъ, но ведетъ къ опасному смѣшенію границъ разнородныхъ наукъ. Философія имѣетъ свои начала и свои пути, указанные разумомъ. Естественное право, написанное въ сердцахъ человѣческихъ, одно для всѣхъ людей, безъ различія язычниковъ и христіанъ. Это—тотъ законъ, который открывается намъ естественнымъ разумомъ, а разумъ одинъ во всѣхъ. Хотя откровенный законъ стоитъ выше, но его не слѣдуетъ смѣшивать съ первымъ.

---

[1]) Въ издаваемомъ имъ журналѣ: Monatliche Gedanken. См. также Inst. Jur. Div. Dissert. Prooemialis и Introductio in Philosophiam aulicam.

Въ томъ же духѣ Томазій велъ въ это время и другой, довольно щекотливый споръ съ богословами, на счетъ происхожденія власти отъ Бога. Въ *Установленіяхъ Божественной Юриспруденціи* онъ подробно разбиралъ этотъ вопросъ, указывая на три различныхъ мнѣнія, которыя высказывались учеными: 1) мнѣніе Гроція, который полагалъ, что въ обыкновенномъ порядкѣ, народъ добровольно переноситъ власть на князя, а затѣмъ Богъ освящаетъ это человѣческое учрежденіе; 2) мнѣніе, вызванное борьбою съ монархомахами, въ противоположность которымъ нѣкоторые утверждали, что Богъ не только первоначальный источникъ власти, но и непосредственная ея причина; 3) среднее между предъидущими мнѣніе Пуфендорфа, состоящее въ томъ, что повелѣніе Божіе заключается вообще въ требованіи государственнаго порядка, безъ котораго не можетъ сохраниться миръ между людьми, непосредственное же установленіе властей предоставляется народу. Этимъ послѣднимъ мнѣніемъ объясняется и различіе между текстами Ап. Павла, который говоритъ, что всякая власть происходитъ отъ Бога (Римл. XIII, 1), и Ап. Петра, который называетъ власть человѣческимъ установленіемъ (I Петр. II, 13). Томазій считаетъ этотъ взглядъ наиболѣе разумнымъ и возстаетъ противъ другаго, изобрѣтеннаго богословами. На какихъ доводахъ, спрашиваетъ онъ, основываются его защитники? Рѣшительно ни на какихъ. Для прикрытія недостатка доказательствъ, они, правда, приводятъ тексты Св. Писанія, но эти тексты говорятъ только вообще о происхожденіи власти отъ Бога, а вовсе не объ непосредственномъ ея установленіи. Важнѣйшій изъ нихъ — указанное выше изреченіе Ап. Павла. Если принять его въ томъ смыслѣ, какъ толкуютъ богословы, то надобно признать, что Богомъ непосредственно установляется не только верховная власть, но и всѣ подчиненныя, напримѣръ, власть всякаго полицейскаго чиновника или бургомистра, что̀ нелѣпо. Подобное толкованіе служитъ только въ пользу монархомаховъ, которые могутъ вывести отсюда, что Богомъ непосредственно установляется власть цареубійцъ и похитителей престола, наконецъ и власть народа, низвергнувшаго своего царя [1]).

Богословы не замедлили отвѣтомъ. Они тѣмъ съ бо̀льшимъ ожесточеніемъ напали на Томазія, что они надѣялись на поддержку правительствъ. Мазій, придворный проповѣдникъ Датскаго короля, утвер-

---

[1]) Inst. Jur. Div. L. III, c. 2, §§ 66—68.

далъ, что отрицаніе божественнаго происхожденія власти есть мнѣніе возмутительное и антирелигіозное; онъ упрекалъ Томазія въ стремленіи унизить власть и отвергнуть истины христіанской вѣры. Завязалась сильная полемика, въ которой Томазій выказалъ весь свой талантъ и доказалъ, что можно быть защитникомъ свѣтскаго происхожденія власти, не будучи врагомъ ни правительства, ни религіи [1]).

Между тѣмъ, эти споры съ богословами поколебали самого Томазія въ его философскихъ убѣжденіяхъ. Несостоятельность началъ, заимствованныхъ у Пуфендорфа, сдѣлалась для него очевидною. Онъ понялъ необходимость замѣнить внѣшнюю норму внутреннею и дать естественному закону болѣе широкое значеніе, не ограничивая его чисто внѣшними правилами общежитія, но включивъ въ него всѣ тѣ нравственныя требованія, которыхъ источникъ лежитъ въ разумной природѣ человѣка. Плодомъ этого новаго поворота мыслей было *Введеніе въ Нравственную Философію* [2]). Это сочиненіе характеризуетъ второй періодъ ученой дѣятельности Томазія, періодъ, въ который является у него наклонность къ піетизму.

Въ предисловіи къ *Введенію въ Нравственную Философію*, Томазій говоритъ, что въ человѣкѣ есть четыре главныя страсти, составляющія источникъ всѣхъ остальныхъ. Первая, которая ведетъ насъ къ высшему блаженству, есть разумная любовь къ другимъ людямъ. Она не столь совершенна, какъ христіанская любовь, но это — ступень, черезъ которую достигается послѣдняя. Другія страсти суть: стремленіе къ чувственнымъ наслажденіямъ, къ пустой чести и къ деньгамъ. Въ этихъ наклонностяхъ проявляется неразумная любовь, которая, подъ видомъ блаженства, ведетъ человѣка къ постоянному безпокойству.

Сообразно съ этимъ можно и въ людяхъ различать три главныхъ категоріи: первую составляютъ скоты (Bestien), которые повинуются низшимъ страстямъ; вторую—люди въ истинномъ смыслѣ, то есть, мудрые и добродѣтельные; наконецъ третью — благочестивые христіане. Большая часть человѣческаго рода принадлежитъ къ первому разряду; цѣль нравственной философіи — сдѣлать изъ скотовъ людей. Что же

[1]) См. Freimüthige, jedoch vernunft= und gesetzmässige Gedanken von Christ. Thomasius. 1689.

[2]) Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder Einleitung zur Sittenlehre. Halle. 1692.

касается до христіанской добродѣтели, то достиженіе ея составляетъ высшую задачу, которая выходитъ за предѣлы философіи, хотя то, что преподается послѣднею, совершенно согласно съ истинами христіанства.

Чему же учитъ нравственная философія? Предметъ ея—познаніе добра и зла; поэтому, прежде всего, надобно опредѣлить: что такое добро? Добро, также какъ истина, означаетъ не сущность вещей, а извѣстное ихъ отношеніе. Истина есть согласіе вещей съ человѣческимъ разумомъ; подъ именемъ же добра разумѣется согласіе вещей вообще, а подъ именемъ зла ихъ противорѣчіе. Согласіе значитъ, что одна вещь сохраняетъ бытіе другой и умножаетъ ея существо и свойства; противорѣчіемъ же называется противоположное дѣйствіе. Такимъ образомъ, отличіе истины отъ добра заключается въ томъ, что послѣднее означаетъ согласіе вещей вообще, а первая согласіе ихъ съ человѣческимъ разумомъ. Для человѣка, въ особенности, добро состоитъ въ согласіи вещей съ цѣлымъ его существомъ, со всѣми его силами и свойствами, а не съ однимъ только разсудкомъ.

Предметы, составляющіе для человѣка добро, находятся или въ немъ самомъ или внѣ его. Первые сами по себѣ хороши, ибо по своей природѣ согласны съ существомъ человѣка; но вслѣдствіе внѣшнихъ вліяній они могутъ искажаться и дѣлаться дурными. Вторые же сами по себѣ ни хороши, ни дурны, но могутъ дѣлаться тѣмъ или другимъ вслѣдствіе различнаго приложенія къ существу человѣка. Слѣдовательно, для познанія добра и зла, первое требованіе заключается въ томъ, чтобы человѣкъ познавалъ свое собственное существо и свойства; черезъ это только онъ можетъ узнать, какъ должно употреблять вещи. За тѣмъ нужно познаніе самихъ вещей. Есть предметы, которые, повидимому, умножаютъ силы человѣка, но въ сущности сокращаютъ его жизнь, другіе наоборотъ. Люди, погрязшіе въ предразсудкахъ, считаютъ первые хорошими, тогда какъ въ дѣйствительности они дурны. Но разумъ даетъ намъ правила, съ помощью которыхъ мы можемъ распознать истинное ихъ значеніе. Эти правила слѣдующія: 1) вообще, надобно считать предметы хорошими или дурными, смотря по тому, увеличиваютъ они или умаляютъ существо и силы человѣка. 2) Краткое добро, сопровождаемое продолжительнымъ зломъ, должно быть сочтено за зло, и наоборотъ. 3) То что увеличиваетъ одну силу, сокращая еще въ большей мѣрѣ другую, также должно быть признано зломъ. Отсюда ясно различіе между мудрыми людьми и глупыми. Послѣдніе руководствуются

непосредственнымъ чувствомъ, а не разумомъ, и потому ошибаются, точно также какъ и въ области истины, тѣ, которые слѣдуютъ внѣшнимъ чувствамъ, впадаютъ въ грубыя заблужденія, тогда какъ мудрые держатся положеній, выведенныхъ изъ неоспоримыхъ истинъ [1]).

Такимъ образомъ, исходною точкою нравственной философіи является познаніе человѣческой природы. Что же узнаемъ мы объ этой природѣ?

Человѣкъ рождается существомъ несовершеннымъ; но какъ всѣ вещи находятся въ постоянномъ движеніи, которому положены мѣра, цѣль и способы дѣйствія, такъ и человѣкъ отъ несовершенства движется къ совершенству. Свойства этого движенія слѣдующія: 1) оно непремѣнно увеличивается или уменьшается, такъ что если оно не можетъ болѣе увеличиваться, то оно должно уменьшаться. 2) Оно слѣдуетъ извѣстной пропорціи, состоящей изъ множества незамѣтныхъ степеней, и если человѣкъ преступаетъ эту пропорцію, то ему причиняется вредъ. Поэтому, излишнее ускореніе движенія составляетъ такое же зло, какъ и замедленіе. 3) Такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ разнообразныхъ силъ и частей, то движеніе этихъ частей должно быть гармоническое, такъ чтобы одна не развивалась въ ущербъ другой. Однимъ словомъ, сущность природы человѣка заключается въ постепенномъ и гармоническомъ развитіи его силъ и способностей.

Отсюда ясно, что человѣкъ долженъ считать для себя добромъ. Такъ какъ онъ состоитъ изъ тѣла и души, то изъ внутреннихъ предметовъ, первымъ благомъ будетъ для него самая жизнь, за тѣмъ развитіе тѣлесныхъ силъ, наконецъ, развитіе силъ душевныхъ, разума и воли. Все что содѣйствуетъ сохраненію, укрѣпленію и умноженію этихъ силъ должно считаться добромъ, противоположное зломъ. Это начало приложимо и къ внѣшнимъ предметамъ, но такъ какъ дѣйствіе послѣднихъ на увеличеніе или уменьшеніе силъ человѣка бываетъ весьма отдаленно, то одинъ мудрый въ состояніи судить, что хорошо и что дурно. Общее правило то, что добромъ должно считаться все, что поддерживаетъ естественное, покойное движеніе въ человѣкѣ, а зломъ все, что возбуждаетъ движеніе слишкомъ быстрое или продолжительное. Это правило относится, какъ къ тѣлеснымъ, такъ и къ душевнымъ силамъ. Внѣшніе предметы, которые могутъ дѣйствовать на человѣка, трояваго рода: они или ниже человѣка, или равны ему, или, наконецъ выше его. Изъ пер-

[1]) Einl. in die Sittenl. гл. I.

выхъ, многіе ему необходимы, но безъ многихъ онъ можетъ обойтись; бо́льшая же часть такого рода, что можетъ нанести ему существенный вредъ. Вторые, то есть, подобные ему люди, принадлежатъ къ самымъ полезнымъ для человѣка предметамъ. Человѣкъ ни въ чемъ такъ не нуждается, какъ въ себѣ подобныхъ. Самый разумъ, проявляясь въ словѣ, не можетъ развиваться внѣ общества. Но съ другой стороны, люди могутъ наносить другъ другу и величайшій вредъ; изъ человѣческихъ отношеній рождаются дурныя страсти. Поэтому и здѣсь необходимы указанія разума. Наконецъ, выше человѣка стоитъ Богъ; онъ составляетъ для насъ высшее благо, ибо отъ него произошли всѣ другія блага. Руководимый свѣтомъ разума, человѣкъ убѣждается, что Творецъ заботится о немъ, награждаетъ его за добрыя дѣйствія и наказываетъ за злыя. Поэтому онъ долженъ считать добромъ устройство своей жизни сообразно съ волею Божьею, открываемою ему въ естественномъ законѣ. Такая жизнь называется добродѣтельною; но достигнуть ея можно только посредствомъ мудрости, ибо мудрость одна даетъ человѣку познаніе высшаго блага. Отсюда ясно, что мудрость есть добро, а незнаніе и заблужденіе зло.

Изъ познанія различныхъ благъ можно вывести, какимъ образомъ человѣкъ можетъ достигнуть высшаго блаженства, то есть, обладанія всѣми тѣми благами, которыя ему доступны [1]). Это и есть настоящая цѣль практической философіи. Такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души, то высшее блаженство заключается въ соединеніи тѣлесныхъ и душевныхъ благъ. Заблуждались тѣ древніе философы, которые полагали существо человѣка въ одной душѣ, и вслѣдствіе того утверждали, что мудрый и въ огнѣ можетъ быть также спокоенъ, какъ и въ саду розъ. Нѣтъ сомнѣнія однако, что различныя блага имѣютъ не одинакое достоинство. Что касается до тѣлесныхъ благъ, которыхъ совокупность можетъ быть названа тѣлеснымъ здоровьемъ, то они безспорно даютъ полноту высшему блаженству, но сами они не составляютъ истиннаго блаженства, 1) потому что они не зависятъ отъ воли человѣка; 2) потому что они сами по себѣ не даютъ счастія. При душевномъ безпокойствѣ, всѣ тѣлесныя блага не въ состояніи удовлетворить человѣка. Напротивъ, мудрый, даже страдающій болѣзнями, но обладающій душевнымъ спокойствіемъ, можетъ быть счастливымъ, хотя не вполнѣ.

---

[1]) Einl. in die Sittenl. гл. 2.

Слѣдовательно, высшее блаженство, будучи душевнымъ чувствомъ, заключается главнымъ образомъ въ душевныхъ благахъ. Оно дается не одною дѣятельностью разума, который указываетъ на добро, но не въ состояніи самъ его достигнуть, и не одною дѣятельностью воли, которая, хотя достигаетъ добра, но не составляетъ еще высшаго блага, а въ соединеніи того и другаго, то есть, въ тѣхъ мысляхъ, которыя рождаются изъ согласной дѣятельности разума и воли, ибо безъ мыслей нѣтъ и чувства блаженства. А такъ какъ благо всѣхъ вещей состоитъ въ спокойномъ и умѣренномъ движеніи, то высшее блаженство человѣка будетъ состоять въ спокойномъ и умѣренномъ движеніи мыслей, то есть, какъ говорили древніе философы, въ безмятежности духа.

Но такое состояніе невозможно въ одиночествѣ. Человѣкъ, безъ общества себѣ подобныхъ, не могъ бы даже быть человѣкомъ. Онъ не могъ бы ни употреблять свой разумъ, ни испытывать удовольствіе, даже если бы онъ обладалъ цѣлымъ міромъ. Человѣкъ созданъ существомъ общежительнымъ; его назначеніе — жить въ мирномъ обществѣ съ другими, миръ же есть согласіе душъ. Поэтому человѣкъ, достигшій безмятежности духа, естественно стремится къ соединенію съ другими существами, находящимися въ томъ же состояніи. Въ этомъ заключается разумная любовь, то есть, соединеніе душъ, обладающихъ высшимъ благомъ. Слѣдовательно, высшее блаженство человѣка состоитъ въ разумной любви, которая одна даетъ и душевное спокойствіе. Мудрый ищетъ своего счастія въ счастьи любимыхъ имъ людей. Самолюбіе же не можетъ быть для него источникомъ блаженства, ибо въ сущности, человѣкъ не можетъ даже быть для себя настоящимъ предметомъ любви. Всякая любовь есть извѣстное отношеніе къ другимъ предметамъ; самыя страсти и пороки состоятъ въ привязанности къ извѣстнымъ вещамъ. Вся разница въ томъ, что неразумные люди прилѣпляются къ предметамъ низшаго разряда, которые не доставляютъ настоящаго счастія; мудрый же ищетъ блаженства въ соединеніи съ предметами высшаго свойства, съ разумными существами, обладающими верховнымъ благомъ.

Разумная любовь можетъ относиться къ Богу, къ ближнимъ, наконецъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, къ самому себѣ.

Относительно Бога, разумъ показываетъ намъ, что необходима первая, разумная причина всѣхъ измѣняющихся вещей, а такъ какъ перемѣнчивое бытіе, будучи ничтожно, само не въ состояніи ничего произве-

сти, то Творецъ вещей есть вмѣстѣ и ихъ хранитель. Отсюда понятіе о Провидѣніи, которое руководитъ человѣкомъ. Если противъ этого возражаютъ, что въ мірѣ добрые нерѣдко страдаютъ, а злые бываютъ счастливы, то подобное заключеніе слишкомъ поспѣшно; 1) потому что не всѣ тѣ добродѣтельны, которые считаются таковыми; 2) потому что мы часто ложно понимаемъ счастіе. Такимъ образомъ, хотя естественный разумъ не даетъ намъ никакого понятія о загробной жизни, мы все таки можемъ быть увѣрены, что есть Провидѣніе, которое награждаетъ добрыхъ и наказываетъ злыхъ. Имѣя такое понятіе о Богѣ, и зная, что онъ Богу одолженъ своимъ бытіемъ и своимъ счастіемъ, человѣкъ убѣждается, что онъ обязанъ повиноваться Творцу и любить его. Любовь есть постоянное желаніе и стремленіе соединиться съ Богомъ. А такъ какъ самъ человѣкъ не въ состояніи этого достигнуть, то любовь къ Богу выражается въ искреннемъ довѣріи и смиренномъ уваженіи къ его волѣ. Въ этомъ истинный философъ ищетъ своего душевнаго спокойствія [1]).

За тѣмъ слѣдуетъ любовь къ ближнимъ, которая состоитъ въ разумномъ соединеніи воль. Отъ нея отличается любовь неразумная, которая бываетъ, 1) когда любовь превращается въ страсть, покоряющую себѣ разумъ; 2) когда мы любимъ то, что намъ вредно; 3) когда мы человѣка любимъ, какъ Бога; 4) когда, вмѣсто соединенія душъ, имѣется въ виду главнымъ образомъ соединеніе тѣлъ. Разумная любовь составляетъ единственное средство достигнуть душевнаго спокойствія, ибо въ ней только можно найти тихое удовольствіе; напротивъ, страсти вносятъ въ душу разладъ и производятъ страданіе. Любовь — истинное мѣрило всѣхъ добродѣтелей; въ ней онѣ находятъ высшую свою связь, гораздо болѣе, нежели въ правдѣ, о которой говорили древніе, ибо излишняя правда можетъ быть неразумна, а любовь никогда [2]).

Любовь къ ближнимъ бываетъ двоякаго рода: общая, ко всѣмъ людямъ вообще, и особенная, къ нѣкоторымъ. Первая основана на равенствѣ всѣхъ людей. Это равенство лежитъ въ самой природѣ человѣка и не можетъ быть уничтожено никакимъ человѣческимъ установленіемъ. Оно связываетъ могущественнѣйшаго царя и бѣднѣйшаго нищаго, величайшаго святаго и самаго проклятаго грѣшника, ученѣйшаго мужа и невѣ-

---

[1]) Einl. in d. Sittenl. гл. 3.
[2]) Einl. in d. Sittenl. гл. 4.

жественнѣйшаго крестьянина. Основанія его слѣдующія: всѣ люди рождаются одинакимъ способомъ, одинаково нуждаются въ пищѣ, одеждѣ и жилищѣ для поддержанія своей жизни, одинаково подвержены болѣзнямъ и смерти. Если одинъ ученѣе и добродѣтельнѣе другаго, то способность къ мудрости и добродѣтели одинакова у всѣхъ, и какъ одинъ можетъ развратиться, такъ другой можетъ исправиться. Провидѣніе, или то, что глупцы называютъ счастіемъ, одинаково управляетъ всѣми, наконецъ, всѣ равны передъ Богомъ и одинаково должны отдать ему отчетъ въ своихъ дѣлахъ.

Таковы основанія всеобщей любви. Но рядомъ съ этимъ общимъ равенствомъ есть и особенное, которое тѣснѣйшимъ образомъ соединяетъ людей. Таково равенство пола, возраста, состоянія, имущества, занятій, народности, наклонностей, ума и проч. Однако ни одно изъ этихъ свойствъ такъ не согласуется съ природою человѣка, какъ равенство людей, которые стремятся къ истинной мудрости и добродѣтели. Еслибы въ послѣднемъ отношенія всѣ были равны, то не было бы различія между общею любовью и особенною. Весь міръ соединялся бы въ единомъ сердцѣ, и всѣ находились бы въ полномъ блаженствѣ. Но такъ какъ въ этомъ отношеніи люди всего менѣе равны, и большая часть ихъ предана суетной мудрости, то существуетъ различіе въ любви. Особенная любовь гораздо сильнѣе соединяетъ людей, нежели общая, которая состоитъ болѣе въ отсутствіи ненависти, нежели въ настоящей любви. Общая любовь ведетъ къ тому, что люди другъ другу не вредятъ, особенная къ тому, что они стараются одинъ другому дѣлать добро. Но такъ какъ особенная любовь не должна противорѣчить общей, то послѣдняя можетъ быть названа мѣриломъ первой.

Общая любовь заключаетъ въ себѣ слѣдующія добродѣтели: обходительность, которую можно назвать и милосердіемъ, правдивость или вѣрность слову, скромность или уваженіе къ чужому праву, терпимость или миролюбіе, наконецъ, терпѣніе или прощеніе обѣдъ. Изъ нихъ выше всѣхъ стоятъ обходительность и терпѣніе, ибо эти добродѣтели не могутъ быть вынуждены; напротивъ, при опущеніи правдивости, скромности и терпимости можетъ быть употреблено принужденіе. Въ этомъ состоитъ отличіе правды отъ любви. Правда есть та часть любви, которая даетъ человѣку право принуждать другаго къ исполненію обязанности. Поэтому любовь можетъ существовать безъ правды, но правда не можетъ

существовать безъ любви. Правда теряетъ даже имя любви, когда употребляется дѣйствительное принужденіе [1]).

Замѣтимъ здѣсь, что Томазій указываетъ на различіе двухъ добродѣтелей, не объясняя, откуда происходитъ принужденіе. Тутъ явно даже прямое противорѣчіе: съ одной стороны, правда выставляется, какъ часть любви, съ другой стороны, Томазій самъ говоритъ, что любовь немыслима тамъ, гдѣ есть хотя малѣйшее принужденіе [2]). Далѣе выводится, что любовь требуетъ прощенія обидъ; слѣдовательно, правда и связанное съ нею право — нѣчто совершенно другое, что не можетъ быть выведено изъ любви. Усвоивъ себѣ чисто нравственную точку зрѣнія, Томазій впалъ въ ту самую ошибку, въ которой онъ упрекалъ Прасхія.

Особенная любовь есть соединеніе двухъ любящихъ добродѣтель душъ. Она снискивается взаимными услугами и сохраняется общеніемъ всей жизни. Такъ какъ здѣсь дѣло идетъ о сочетаніи душъ, а не тѣлъ, то эта любовь можетъ одинаково существовать между обоими полами. Изъ нея вытекаютъ слѣдующія добродѣтели: 1) угодливость, 2) благодѣтельность, имѣющая различныя степени, наконецъ 3) общеніе всего имущества и всѣхъ дѣйствій, черезъ что любовь достигаетъ высшей своей степени. Послѣднее есть самое завѣтное святилище любви (das allervertraulichste Cabinet der Liebe), гдѣ прекращается всякая личная собственность, ибо собственность предполагаетъ разъединенныя лица и введена единственно по недостатку любви.

Въ первобытныя времена, говоритъ Томазій, существовало общеніе всѣхъ имуществъ, которое рушилось вслѣдствіе испорченнаго состоянія людей. Церковная исторія показываетъ также, что первоначально у христіанъ всѣ имущества были общія. Многіе, однако, возражаютъ противъ подобнаго установленія. Говорятъ, что оно уничтожаетъ различіе состояній въ гражданскомъ обществѣ и должно водворить пагубную лѣнь, ибо лѣнивые будутъ пользоваться плодами чужаго труда, а это ведетъ къ величайшему и самому несправедливому неравенству между людьми. Нѣтъ сомнѣнія, что общеніе имуществъ должно уничтожить одно изъ главныхъ различій въ человѣческихъ обществахъ: раздѣленіе на богатыхъ и бѣдныхъ, отъ котораго зависятъ и многія другія различія состояній. Но такое уравненіе не было бы зломъ. Въ настоящее время, одни имѣютъ

[1]) Einl in die Sittenl. гл. 5.
[2]) См. тамъ же, стр. 213.

слишкомъ много, другіе слишкомъ мало. Богатство и бѣдность — главныя причины раздоровъ между людьми. Еслибы общеніе имуществъ уничтожило всѣ эти печальныя явленія и установило такой порядокъ вещей, въ которомъ каждый имѣлъ бы достатокъ, то это было величайшимъ благодѣяніемъ. Точно также и другія состоянія, возникающія изъ различія богатства, большею частью увеличиваютъ только глупость и тщеславіе людей, а потому уничтоженіе ихъ не было бы вредно для общества. Утверждаютъ, что самое государство исчезло бы вслѣдствіе общенія имуществъ, ибо безъ собственности каждый человѣкъ пользовался бы полною свободою, и не было бы ни правительствъ, ни подданныхъ. Но 1) существованіе правительствъ предполагаетъ уже испорченность человѣческой природы; еслибы всѣ любили другъ друга, то не нужно бы было ни принужденія, ни власти. 2) Собственность и государство не связаны другъ съ другомъ необходимымъ образомъ: первая существовала прежде послѣдняго, и наоборотъ, послѣднее могло бы существовать и безъ первой, ибо государство произошло вслѣдствіе страха внѣшняго насилія, которое грозитъ опасностью не только имуществу, но и лицамъ. Что же касается, наконецъ, до того возраженія, что лѣнивые будутъ пользоваться плодами чужихъ трудовъ, то въ этомъ отношеніи можно сослаться на *Исторію Севарамбоеъ* [1]), гдѣ авторъ показалъ возможность подобнаго порядка вещей, такъ что на этотъ счетъ не остается ни малѣйшаго сомнѣнія. Возраженіе устраняется тѣмъ, что праздность строго наказывается, какъ одинъ изъ самыхъ постыдныхъ и вредныхъ пороковъ. Человѣкъ созданъ для труда: праздности предаются только глупцы. Но по этому самому, общеніе имуществъ и не приходится праздности; оно можетъ существовать только между разумными лицами. Слѣдуетъ ли изъ этого однако, прибавляетъ Томазій, что надобно тотчасъ уничтожить собственность и ввести коммунизмъ? Нѣтъ, калѣка не можетъ отложить своего костыля, прежде нежели онъ выздоровѣлъ. Педанты и лицемѣры начинаютъ исправленіе людей съ конца; мудрый же ищетъ сначала уничтоженія самаго корня зла. Общеніе имуществъ должно породить тысячу неудобствъ между людьми, не связанными любовью. Сперва внуши людямъ любовь, а тамъ общеніе имуществъ установится само собою. Въ этомъ состоитъ высшее совершенство [2]).

---

[1]) Histoire des Sévarambes, сочиненіе Верасса (Vairasse), политическій романъ на подобіе Утопіи, вышедшій въ 1677-мъ году.

[2]) Einl. in. d. Sittenl. гл. 6.

Наконецъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ можно говорить и о любви къ себѣ. Хотя, собственно, любовь всегда относится къ другимъ предметамъ, но такъ какъ разумная любовь къ другимъ требуетъ, чтобы мы заботились и о себѣ, то эту заботу можно назвать разумною любовью къ себѣ. Она состоитъ въ стараніи соблюдать положенную Богомъ жизненную цѣль, по правиламъ здраваго разума, на пользу другихъ. Любовь къ другимъ есть такимъ образомъ мѣрило любви къ себѣ. Поэтому послѣдняя должна уступать первой. Однако тутъ есть степени. Особенная любовь обязываетъ насъ жертвовать жизнью за другаго, но общая любовь не простирается такъ далеко. Относительно послѣдней возникаетъ вопросъ: должны ли мы все терпѣть отъ своихъ враговъ и даже жертвовать за нихъ жизнью, или же мы можемъ силу отражать силою? Такъ какъ мы съ врагами не связаны особенною любовью, ибо они не добродѣтельны, но обязаны только не питать къ нимъ ненависти, а съ другой стороны, на основаніи общей и особенной любви, мы должны защищать собственную жизнь, то изъ этого слѣдуетъ, что мы можемъ, безъ ущерба любви, отражать силу силою. Возражаютъ, что убить другаго не можетъ быть дѣломъ любви; но въ общей любви требуется только, чтобы не было ненависти [1]).

Недостаточность началъ, принятыхъ Томазіемъ, оказывается здѣсь самымъ очевиднымъ образомъ. Чтобы дать мѣсто праву, онъ принужденъ умалить значеніе общей любви, до того, что она становится чисто отрицательнымъ качествомъ, которое неспособно установить какую бы то ни было связь между людьми. Столь же несостоятеленъ и самый выводъ любви къ себѣ изъ любви къ другимъ; здѣсь софистическій оборотъ слишкомъ ясенъ. Все это проистекаетъ изъ того, что начала права никакъ не могутъ быть выведены изъ началъ нравственности.

На началѣ любви Томазій строитъ и все человѣческое общежитіе [2]). Онъ признаетъ четыре естественныхъ общества: первое между мужемъ и женою, второе между родителями и дѣтьми, третье между господиномъ и рабами, наконецъ, четвертое между правительствомъ и подданными.

Съ перваго взгляда можетъ представиться, что въ этихъ обществахъ нѣтъ любви, ибо въ нихъ одно лице имѣетъ власть надъ другимъ, а гдѣ есть повелѣніе, тамъ есть принужденіе, гдѣ есть принужденіе, тамъ

---

[1]) Einl. in. d. Sittenl. гл. 8.
[2]) Einl. in d. Sittenl. гл. 9.

нѣтъ любви. Поэтому кажется, что всѣ эти союзы могутъ держаться только правдою, а не любовью. Но съ другой стороны, такъ какъ всякое человѣческое общество состоитъ въ соединеніи душъ для извѣстной цѣли, то всѣ общества основаны на любви. Никакое общество не можетъ существовать безъ любви, но оно можетъ существовать безъ власти и принужденія. Послѣднія вводятся только случайно, потому что есть люди, которые не хотятъ дѣлать добровольно то, что необходимо для общественной цѣли. Во всякомъ обществѣ должна господствовать любовь, повелѣніе же и принужденіе должны ей содѣйствовать, не для возбужденія ея, что̀ невозможно, а для огражденія ея отъ ненависти и оскорбленій. Поэтому принужденіе прекращается, какъ скоро любовь занимаетъ его мѣсто. Однако принужденіе не одинаково вводится во всѣ общества: въ нѣкоторыхъ оно составляетъ случайное явленіе, въ другихъ же оно принадлежитъ къ самому ихъ существу. Изъ четырехъ означенныхъ обществъ, два существовали бы даже и при совершенномъ состояніи людей; напротивъ, два другихъ установлены единственно по недостатку любви или изъ опасенія злобы. А именно, союзъ супружескій и союзъ родителей и дѣтей составляютъ всегда необходимое условіе человѣческой природы. Въ нихъ любовь является главнымъ основаніемъ связи, а гдѣ есть любовь, тамъ власть не должна слишкомъ высказываться, ибо каждый добровольно исполняетъ свои обязанности. Напротивъ, союзъ господина и рабовъ не существовалъ бы, еслибы не было различія богатыхъ и бѣдныхъ; гражданское же общество установлено единственно вслѣдствіе страха. Однако въ первомъ должна быть соблюдаема по крайней мѣрѣ общая любовь, а можетъ существовать и особенная, и тогда принужденіе должно прекратиться. Что касается до гражданскаго общества, то оно не можетъ существовать безъ принужденія, ибо оно все основано на недовѣріи. Къ тому же, такъ какъ оно состоитъ изъ слишкомъ значительнаго количества людей, то здѣсь немыслима особенная любовь между правителемъ и подданными. Однако и здѣсь необходимо заботиться о возбужденіи любви, ибо это главная скрѣпляющая связь общества; если въ немъ нѣтъ даже и общей любви, то это вина тѣхъ, которые должны быть умнѣе, то есть, правителей. Таковы же должны быть и отношенія между сословіями, на которыя обыкновенно раздѣляется государство, то есть, благородными, горожанами и крестьянами. Они не должны оскорблять и уничтожать другъ друга, а напротивъ, обязаны другъ друга поддерживать.

Такимъ образомъ, въ этомъ новомъ ученіи Томазія, нравственное начало, какъ онъ и самъ говоритъ, составляетъ основаніе политики. Всѣ человѣческія отношенія выводятся здѣсь изъ закона любви. Это было значительное отступленіе отъ первоначальной точки зрѣнія. Мы видимъ, что Томазій отъ внѣшней связи перешелъ къ внутренней, отъ предписанія, исходящаго изъ воли Божьей, къ чувству, соединяющему души разумныхъ существъ. Это было то самое начало, которое признавали и Лейбницъ и Прасхій. Отъ послѣдняго Томазій отличается тѣмъ, что у него построеніе чисто научное, безъ всякой примѣси богословскаго элемента. Для нравственной философіи это было значительное пріобрѣтеніе. Существенное же отличіе отъ Лейбница состоитъ въ томъ, что у Томазія основаніе нравственнаго закона чисто индивидуальное, вытекающее изъ природы отдѣльнаго лица: любовь между разумными существами требуется, какъ высшее благо разумнаго существа. Лейбницъ признавалъ и это начало; и онъ видѣлъ въ мудрости науку блаженства; но онъ возводилъ это требованіе къ міровому, вѣчному закону разума, установляемому и охраняемому Богомъ. Поэтому Лейбницъ возражалъ Томазію, что истину и добро слѣдуетъ искать въ сообразности съ божественнымъ разумомъ, а не съ человѣческимъ, который не болѣе, какъ лучъ божественнаго свѣта. Поэтому онъ не одобрялъ и ограниченія дѣйствія нравственнаго закона предѣлами настоящей жизни, утверждая, что естественный разумъ необходимо указываетъ намъ и на будущую [1]). Но основныя начала у обоихъ одинаковы: это—стоическое ученіе съ христіанскимъ оттѣнкомъ. Поэтому и недостатки одни и тѣже. У Томазія, также какъ у Лейбница, юридическое начало плохо клеится съ нравственнымъ. Принужденіе объявляется несовмѣстнымъ съ любовью, а между тѣмъ оно признается необходимымъ для огражденія любви отъ внѣшнихъ оскорбленій, — понятіе очевидно не только недостаточное, но и невѣрное: въ дѣйствительности принужденіемъ ограждается не любовь, а право, которое охраняется даже когда въ немъ вовсе нѣтъ любви. Томазій доводитъ свое начало до того, что у него не только принужденіе, но и самое право является послѣдствіемъ человѣческаго несовершенства. Поэтому онъ общеніе имуществъ считаетъ высшимъ нравственнымъ идеаломъ, полнымъ осуществленіемъ идеи любви, отвергая такимъ об-

---

[1]) Guhrauer II, 44; Dutens, IV, стр. 265; Kortholt. Epistol. Leibn. III, ep. 12 ad Kestner. § 2, стр. 253; IV ep. 14 Loeflerum § 2, стр. 271.

разомъ особенную сферу личныхъ цѣлей человѣка, какъ принадлежность однихъ безразсудныхъ. Мудрый ищетъ личнаго удовлетворенія въ полномъ соединеніи съ другими. Но и здѣсь является коренное противорѣчіе между принудительнымъ началомъ и нравственнымъ. Томазій отнюдь не хотѣлъ насильственнаго установленія коммунизма; онъ предоставлялъ осуществленіе этого идеала свободному дѣйствію любви; а между тѣмъ, онъ самъ сознавалъ, что подобное устройство немыслимо иначе, какъ при наказаніи лѣнивыхъ. А это выводило принудительное начало далеко за предѣлы того, что онъ самъ допускалъ.

Томазій на этомъ не остановился. Та нравственная точка зрѣнія, на которую онъ сталъ во *Введеніи къ Нравственной Философіи*, была для него только переходною ступенью для дальнѣйшей разработки этихъ началъ въ смыслѣ индивидуализма. По самымъ свойствамъ своей натуры, онъ былъ неспособенъ возвыситься къ широкому пониманію міровыхъ законовъ. Съ своимъ яснымъ, практическимъ, но не глубокимъ умомъ, онъ всегда былъ болѣе склоненъ къ теоріямъ сенсуализма, хотя сильно развитое нравственное чувство не дозволяло ему далеко идти по этому направленію. Уже въ *Установленіяхъ Божественной Юриспруденціи* онъ выступаетъ врагомъ схоластическихъ тонкостей и отвлеченной метафизики; у него и здѣсь уже, въ видѣ безусловной аксіомы, является положеніе: «нѣтъ ничего въ мысли, что бы не было прежде въ чувствѣ» [1]). Чтеніе Локка совершенно утвердило его въ этихъ убѣжденіяхъ и заставило его сдѣлать новый шагъ въ развитіи своей нравственной теоріи. Плодомъ этого новаго направленія, которое представляетъ собою окончательный результатъ всей дѣятельности Томазія, были *Основанія Права Естественнаго и Общенароднаго* (Fundamenta Juris Naturae et Gentium), вышедшія въ 1705-мъ году.

Нельзя сказать, чтобы этотъ новый шагъ отличался послѣдовательностью. Томазій старался отстоять индивидуализмъ и согласить его съ нравственными требованіями, но въ сущности это было не болѣе, какъ смѣшеніе двухъ разнородныхъ точекъ зрѣнія, плохо соединяющихся между собою. Мы находимъ здѣсь сочетаніе воззрѣній Локка съ взглядами Лейбница, но безъ внутренней, логической связи. Индивидуализмъ является точкою исхода и конечною цѣлью всей системы; нравственныя же начала, повидимому, служатъ только средствомъ для удовлетворенія

---

[1]) Inst. Jur. Div. L. I, c. 1, § 51.

личныхъ требованій. А между тѣмъ, на повѣркѣ оказывается, что это средство, во имя высшаго идеала, отрицаетъ все разнообразіе индивидуальныхъ стремленій, и человѣческое счастіе полагается единственно въ нравственномъ достоинствѣ.

Во введеніи къ своему новому сочиненію Томазій прямо отрекается отъ прежнихъ своихъ заблужденій: отъ смѣшенія естественнаго закона съ положительнымъ и внутренней обязанности съ внѣшнею, вслѣдствіе чего, какъ онъ самъ говоритъ, является невозможность отличить право отъ нравственности и рождаются совершенно нелѣпыя понятія о законѣ. Томазій отвергаетъ и установленное Пуфендорфомъ противоположеніе нравственныхъ предметовъ естественнымъ, утверждая, что тѣ и другіе находятся въ тѣсной связи, и что нравственныя начала могутъ быть совершенно достовѣрно доказаны изъ естественныхъ. Это—прямой шагъ на почву индивидуализма, но мы увидимъ, что Томазій самыя естественныя начала понимаетъ не въ матеріальномъ смыслѣ. Главное же свое заблужденіе, въ которомъ кроется корень всѣхъ остальныхъ, Томазій полагаетъ въ томъ, что онъ вмѣстѣ съ схоластиками, съ Пуфендорфомъ и со всѣми прежними учителями естественнаго права, считалъ разумъ основаніемъ человѣческой природы и думалъ, что онъ властвуетъ надъ волею, между тѣмъ какъ истина заключается въ обратномъ положеніи. Отсюда невѣрный выводъ, что такъ какъ разумъ у всѣхъ одинъ, то всѣ люди имѣютъ одинакую природу, что̀ несправедливо [1]).

Въ этомъ ученіи о владычествѣ воли, то есть влеченій, надъ разумомъ заключается главная сущность новыхъ воззрѣній Томазія. Теорія эта, очевидно, чисто индивидуалистическая. Онъ старается подробно доказать свою мысль, устраняя, какъ онъ самъ говоритъ, всякія метафизическія тонкости, но изслѣдуя естество человѣка сообразно съ общимъ смысломъ всего человѣческаго рода, и указывая на ближайшую его связь съ природою всѣхъ другихъ тѣлъ [2]):

Томазій отправляется отъ различія вещей видимыхъ и невидимыхъ. Первыя называются тѣлами, вторыя силами или способностями. Это—монады Лейбница, но въ соединеніи съ матеріею, которая понимается, какъ нѣчто отъ нихъ отличное. Томазій признаетъ, что есть силы, не имѣющія видимаго тѣла, но нѣтъ тѣла, которое бы не было одарено

---

[1]) Fund. I. N. et. G. Caput Procem. §§ 6—14.
[2]) Тамъ же § 23.

невидимыми силами, связанными съ видимымъ предметомъ и дѣйствующими на другіе. То, что въ тѣлѣ видимо или осязаемо, называется *матеріею*, невидимое—*природою* или *естествомъ* [1]). Матеріальныя частицы, изъ которыхъ составляются тѣла, могутъ раздѣляться, вслѣдствіе чего тѣло уничтожается; силы же отлетаютъ, но не уничтожаются. Такимъ образомъ тѣла смертны, силы же безсмертны [2]).

Человѣкъ принадлежитъ къ разряду тѣлъ и имѣетъ многія способности общія съ другими тѣлами, особенно съ безсловесными животными. Но есть силы, которыми онъ отличается отъ другихъ, именно разумъ и воля, которые въ совокупности называются человѣческою душою. Человѣкъ отличается отъ другихъ тѣлъ и многими внѣшними признаками, но всѣ они сводятся къ внутреннему различію, ибо тѣла или сами производятся силами, которыя извѣстнымъ образомъ располагаютъ частицы матеріи, или, по крайней мѣрѣ, служатъ знаками внутреннихъ силъ [3]).

Разумъ и воля дѣйствуютъ черезъ извѣстные органы: разумъ черезъ мозгъ, воля черезъ сердце. Дѣйствіе перваго есть мышленіе, дѣйствіе втораго вождѣленіе (concupiscentia) или любовь [4]).

Мысли имѣютъ предметомъ либо тѣла, либо силы. Въ первомъ случаѣ онѣ называются чувствованіями (sensiones) или точнѣе, представленіями, во второмъ мышленіемъ въ собственномъ смыслѣ (intellectus stricte dictus aut purus) или понятіями. Чувствованія или представленія не должно однако смѣшивать съ внѣшними или животными чувствами, которыя происходятъ отъ смутнаго впечатлѣнія предметовъ. Представленіе есть дѣйствіе разума, который даетъ свое утвержденіе познаваемому имъ предмету, тогда какъ внѣшнее чувство есть нѣчто совершенно отличное и отъ разума и отъ воли, хотя оно служитъ общимъ побужденіемъ обоихъ: ибо, какъ въ чистомъ разумѣ нѣтъ ничего, что бы не было прежде въ представленіи, такъ и въ представленіи нѣтъ ничего, что бы не было прежде во внѣшнемъ чувствѣ; наконецъ, и воля не можетъ дѣйствовать безъ предварительнаго познанія желаннаго предмета (ignoti nulla est cupido) [5]).

---

[1]) Fund. I. N. et G. L. I, c. I, §§ 1—3.
[2]) Тамъ же, §§ 5—11.
[3]) Тамъ же, §§ 5—11.
[4]) Тамъ же, §§ 15—16.
[5]) Тамъ же, §§ 18—23.

Общій смыслъ или способность представленій и связанныя съ нимъ память и воображеніе имѣютъ предметомъ тѣла, а такъ какъ всѣ тѣла единичны, то и всѣ мысли о тѣлахъ единичны. Тѣла, какъ сказано, состоятъ изъ матеріи и силъ, матерія же безъ силъ существовать не можетъ; поэтому она не можетъ быть и предметомъ мысли отдѣльно отъ силъ. Напротивъ, силы могутъ разсматриваться или въ связи съ матеріею или какъ отдѣльныя отъ нея. Первое и есть представленіе, второе же есть мышленіе общихъ понятій (cogitatio universalium). Слѣдовательно, однѣ силы могутъ разсматриваться отвлеченно. Сила не есть нѣчто единичное (unum), но нѣчто связывающее или единое (unicum quid aut unitas); единое же есть общее. Математика разсматриваетъ силу общую всѣмъ тѣламъ—количество, астрономія—силы небесныхъ тѣлъ, физика—земныхъ, логика—силу человѣческаго разума, нравственная философія—воли, наконецъ метафизика или естественное богословіе первую изъ всѣхъ силъ—Бога [1]).

Воля, какъ сказано, есть вожделѣніе сердца; всякое вожделѣніе есть любовь; всякая любовь есть желаніе соединиться съ любимымъ предметомъ; желаніе же есть стремленіе къ дѣйствію. Такое стремленіе сердца чувствуютъ и животныя, которыя однако не имѣютъ воли. Различіе состоитъ въ томъ, что стремленія животныхъ проявляются въ тѣлесныхъ движеніяхъ, но безъ мысли; стремленіе же воли не только движетъ тѣло, но побуждаетъ и разумъ къ разсмотрѣнію любимаго предмета и къ изысканію средствъ имъ наслаждаться. Такимъ образомъ, воля есть вожделѣніе сердца, соединенное съ мышленіемъ. Но воля не есть мышленіе, точно также какъ мысль, движимая волею, не есть воля, ибо движущее и движимое—двѣ разныя вещи [2]).

Отсюда можно понять отношеніе разума и воли. Разумъ можетъ быть движимъ, какъ внѣшними предметами, такъ и волею; но самъ онъ не способенъ двигать волю, также какъ онъ не управляетъ и тѣлесными движеніями. Послѣднія зависятъ не отъ разума, а отъ воли, хотя не всегда, ибо они имѣютъ и независимое свое дѣйствіе. Разумъ же является независимымъ отъ воли, когда онъ мыслитъ о предметахъ, не касающихся воли: тутъ онъ находится совершенно подъ вліяніемъ внѣшнихъ чувствъ. Но въ познаніи добра и зла, а также и въ изысканіи средствъ,

---

[1]) F. I. N. et G. C. I. §§ 26–29.
[2]) Тамъ же, §§ 34–36.

для практическихъ цѣлей, разумъ всегда подчиняется волѣ, а не наоборотъ. Ибо воля не потому стремится къ предмету, что разумъ признаетъ его добромъ, но разумъ считаетъ предметъ добромъ, потому что воля его желаетъ. То что пріятно волѣ, то разумъ не иначе можетъ понимать, какъ подъ образомъ пріятнаго, а то, что пріятно, то понимается, какъ благо [1]). Противоположное мнѣніе, приписывающее разуму владычество надъ волею, идетъ отъ схоластиковъ, которые изъ частныхъ видовъ ставили разумъ выше всего. Разумъ, собственно говоря, есть способность чисто страдательная, а потому онъ не можетъ быть первоначальнымъ двигателемъ въ человѣкѣ [2]).

Этотъ первоначальный двигатель есть воля. Она движетъ и разумомъ и тѣломъ. Тогда какъ дѣйствія разума внутри пребывающія (immanentes), дѣйствія воли—переходящія на другое (transeuntes). Проистекающія изъ воли дѣйствія называются добровольными (voluntariae) или произвольными (spontaneae), а также нравственными (morales), потому что многія однородныя и добровольныя дѣйствія именуются нравомъ. Но самое хотѣніе не есть дѣйствіе добровольное или нравственное; иначе была бы воля воли (voluntas voluntatis), что нелѣпо [3]). Нравственною силою воля называется только, какъ источникъ всѣхъ нравственныхъ дѣйствій. Свобода же принадлежитъ ей единственно по отношенію къ внѣшнимъ предметамъ. Внутри себя, воля не свободна и не связана; это—естественная сила, дѣйствующая по своимъ законамъ и всегда слѣдующая сильнѣйшему побужденію. Та свобода выбора, которую приписывали ей схоластики, ничто иное, какъ заблужденіе. Воля, также какъ разумъ, необходимымъ образомъ движется внѣшними предметами. Конечно, было бы нелѣпо говорить о принужденіи невидимаго предмета видимымъ; но дѣйствіемъ невидимыхъ силъ желанія могутъ воздерживаться или возбуждаться посредствомъ страха или надежды, и проистекающіе отсюда поступки, хотя и вынуждены внѣшнимъ вліяніемъ, должны считаться добровольными, чего не признавали схоластики, которые вслѣдствіе того не знали, куда отнести поступки, совершенные подъ вліяніемъ страха. Добровольному дѣйствію противополагается не вынужденное, а невольное, которое производится внѣшнею силою, помимо во-

---

[1]) F. J. N. et G. C. 1, §§ 37—46.

[2]) Тамъ же, C. 1, §§ 47, 54, также c. 2. § 111.

[3]) Тамъ же, C. 1 §§ 51—56.

ли. Поэтому всѣ добровольныя дѣйствія вмѣняются человѣку, даже тѣ, которыя совершаются по невѣдѣнію обстоятельствъ; невольныя же не вмѣняются. Не вмѣняется и первое движеніе воли, ибо сама воля не есть нѣчто произвольное [1]).

Изъ этого ясно, что нравственная природа человѣка неправильно противополагается природѣ физической. Собственно говоря, самое слово: *физическая природа* нелѣпо; это тоже, что естественная природа. Нравственная природа составляетъ часть общей природы, и нравственная философія есть часть физики. Поэтому нравственныя начала не могутъ быть поняты безъ физическихъ, изъ которыхъ они составляютъ послѣдній выводъ [2]).

Человѣческая воля имѣетъ однако и свои особенности, которыми она отличается отъ другихъ естественныхъ силъ. Общее свойство соединяющихся въ тѣлѣ силъ состоитъ въ томъ, что онѣ стремятся помогать другъ другу и такимъ образомъ сохранить свою связь или жизнь, и удалять все, что можетъ ее разрушить. Къ этому же стремится и инстинктъ животныхъ. Человѣческая воля имѣетъ то общее съ животнымъ инстинктомъ, что она смутнымъ стремленіемъ ищетъ жизни и избѣгаетъ смерти, а потому ненавидитъ то, что непосредственно причиняетъ смерть. Но она отличается тѣмъ, что желаетъ многаго, что постепенно разрушаетъ жизнь и избѣгаетъ того, что ведетъ къ ея сохраненію. Такимъ образомъ, у человѣка мы встрѣчаемъ ту особенность, что въ немъ частное благо воли нерѣдко противорѣчитъ общему благу тѣла, между тѣмъ какъ общее благо всегда выше частнаго, ибо съ уничтоженіемъ цѣлаго уничтожается и часть. Слѣдовательно, благо цѣлаго есть истинное благо; благо же части, разрушающее цѣлое, есть мнимое благо и истинное зло [3]).

Это свойство объясняется тѣмъ, что у человѣка въ сущности не одна воля, а нѣсколько. Одна сила должна имѣть и одинакія дѣйствія. Это мы видимъ, напримѣръ, у животныхъ одной породы, которыя всѣ имѣютъ одинакіе нравы. У людей же, воли въ немногомъ сходны, и во многомъ другъ другу противорѣчатъ. Даже одинъ и тотъ же человѣкъ не всегда хочетъ одного и того же. Не только въ разныя времена онъ

---

[1]) F. J. N. et G. §§ 56, 67—72, 99; C. II, §§ 96—108.
[2]) C. I, §§ 58—60.
[3]) Тамъ же, §§ 80—87.

чувствуетъ противоположныя влеченія, но въ одинъ и тотъ же моментъ онъ испытываетъ въ себѣ борьбу различныхъ желаній. Ясно, слѣдовательно, что человѣкъ имѣетъ не одну волю, а нѣсколько, другъ другу противоположныхъ, съ тѣмъ вмѣстѣ уничтожается обыкновенное ученіе о природѣ воли и о ея свободѣ [1]).

Съ перваго взгляда, эти различія кажутся безконечными; однако они могутъ быть подведены подъ нѣкоторыя общія рубрики. Главныя изъ нихъ суть три первоначальныя страсти, владычествующія въ человѣкѣ: сластолюбіе, корысть и честолюбіе. Онѣ находятся у всѣхъ людей, но не въ одинакой мѣрѣ: одни болѣе стремятся къ матеріальнымъ наслажденіямъ, другіе къ собственности, третьи къ власти. Между тѣмъ, эти три влеченія очевидно не могутъ происходить изъ одного источника. Они не проистекаютъ изъ разума, ибо разумъ одинъ во всѣхъ, слѣдовательно, не можетъ производить противоположныхъ дѣйствій. Они не могутъ проистекать и изъ общей воли, ибо враждебныя другъ другу движенія имѣютъ и враждебныя начала. Наконецъ, источникомъ ихъ не можетъ быть и общее желаніе долгой и счастливой жизни, ибо они часто сокращаютъ жизнь и ускоряютъ смерть. Слѣдовательно, ихъ надобно признать за отдѣльныя силы. Эти три влеченія постоянно борются между собою; но какъ скоро происходитъ борьба противоположныхъ стремленій, такъ сильнѣйшее естественно должно побѣдить. Тутъ нѣтъ мѣста для свободы выбора; все здѣсь совершается подъ вліяніемъ необходимости [2]).

Такова природа человѣка, какъ изображаетъ ее Томазій. Казалось бы, этимъ устраняется не только всякое нравственное ученіе, но и возможность какой бы то ни было разумной дѣятельности. Мало того, что человѣкъ въ своихъ поступкахъ всегда слѣдуетъ законамъ неизбѣжной необходимости; но онъ одинъ изъ всѣхъ тварей имѣетъ такую природу, которая сама стремится къ своему разрушенію. Онъ собственно не составляетъ даже единаго существа, но представляетъ сочетаніе противоположныхъ силъ, которыя находятся въ постоянной борьбѣ между собою. Такое состояніе очевидно не мыслимо. Непонятно, что же наконецъ связываетъ эти враждебныя силы и дѣлаетъ изъ нихъ человѣка? и какимъ образомъ можетъ существовать подобное созданіе? Самъ То-

---

[1]) Fund. I. N. et G. C. I, §§ 119.
[2]) Тамъ же, §§ 120—144.

мазій не думаетъ на этомъ останавливаться: онъ ищетъ исхода и находитъ его, но путемъ такого кореннаго противорѣчія, которое явно обличаетъ всю несостоятельность его системы.

Мы видѣли, что онъ разумъ выдаетъ за чисто страдательную способность, которая поэтому не можетъ быть двигателемъ воли; разумъ, по его ученію, всегда подчиняется волѣ въ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ. Но рядомъ съ этимъ мы встрѣчаемъ положенія совершенно противоположныя. Томазій признаетъ, что разумъ можетъ судить о добрѣ и злѣ и независимо отъ воли [1]). Притомъ, только въ этомъ случаѣ, то есть, когда разумъ не движется волею, онъ усматриваетъ различіе между истиннымъ добромъ и мнимымъ, и тогда онъ называется правымъ; когда же онъ, подъ вліяніемъ воли, принимаетъ мнимое благо за истинное, онъ называется искаженнымъ [2]). Поэтому и воля называется разумною, когда она дѣйствуетъ согласно съ разумомъ свободнымъ, неразумною, когда она противорѣчитъ послѣднему, хотя бы она была согласна съ разумомъ, ей подчиняющимся [3]). Отсюда Томазій выводитъ необходимость нравственнаго ученія, которое бы опредѣляло признаки, отличающіе разумъ правый отъ искаженнаго, и указывало на способы прилагать эти выводы къ жизни [4]). Правда, онъ при этомъ предостерегаетъ отъ двоякаго заблужденія: что разумъ будто бы можетъ давать норму волѣ, и что воля, по своей свободѣ, можетъ слѣдовать предписаніямъ разума [5]); но спрашивается: какъ согласить эти оговорки съ предъидущимъ? Томазій самъ указываетъ на необходимость нормы, безъ которой была бы война всѣхъ противъ всѣхъ, и установленіе этой нормы приписываетъ мудрому [6]). Что же такое мудрый, если не представитель разума? и какая возможность давать норму человѣку, если случайныя влеченія воли всегда владычествуютъ въ немъ надъ разумомъ?

Очевидно, что послѣднія положенія Томазія совершенно уничтожаютъ все предъидущее его ученіе. Чисто индивидуалистическое изображеніе природы человѣка, въ которомъ отрицается всякое общее, руководящее начало, вело единственно къ тому, чтобы непослѣдовательно стать на со-

---

[1]) Fund. I. N. et G. C. I, § 64.
[2]) Тамъ же, § 90.
[3]) Тамъ же, § 62.
[4]) Тамъ же, §§ 94, 95.
[5]) Тамъ же, § 96.
[6]) C. IV, § 1—4.

вершенно иную почву. Въ результатѣ оказывается, что не воля даетъ законъ разуму, а наоборотъ, разумъ волѣ. Отсюда главное различіе, о которомъ распространяется Томазій, и на которомъ онъ строитъ все свое нравственное зданіе, различіе между мудрыми и глупцами.

По мнѣнію Томазія, люди глупы по самой своей природѣ. Мудрѣе всѣхъ тотъ, кто ежедневно болѣе и болѣе познаетъ человѣческую глупость и прежде всего свою. Глупость проявляется въ превратномъ пониманіи вещей и въ предпочтеніи мнимаго добра истинному. Томазій приписываетъ глупцамъ вообще всѣ тѣ мнѣнія, которыя противорѣчатъ его системѣ, именно: что существо человѣка состоитъ въ разумѣ, что разумъ направляетъ волю и предписываетъ ей норму дѣйствій, что воля у людей одна и т. д. Добромъ они считаютъ то, что непосредственно дѣйствуетъ на ихъ чувства, вслѣдствіе чего они всегда стараются удовлетворить преобладающей въ данную минуту страсти. Отсюда, вмѣсто счастія, постоянное безпокойство и безпрерывныя столкновенія между людьми. Однако, такъ какъ сѣмена мира и добра, хотя рѣдкія, находятся во всѣхъ людяхъ и всякая страсть, хорошо направленная, можетъ содѣйствовать добру, то нѣтъ такого глупаго человѣка, котораго бы мудрый не могъ приспособить съ общей пользѣ людей [1]).

Здѣсь однако возникаетъ затрудненіе. Если люди по природѣ глупы, то откуда взять мудраго? Всѣ считаютъ себя мудрыми, и всего болѣе тѣ, которые всѣхъ глупѣе; какъ же мы распознаемъ мудраго? Глупцы ли на него укажутъ или онъ самъ себя назоветъ? на эти вопросы, поставленные имъ самимъ, Томазій не даетъ прямаго отвѣта; онъ говоритъ только, что мудрость пріобрѣтается опытомъ и размышленіемъ, вслѣдствіе чего мудрѣе всѣхъ бываютъ старики, и то не всегда [2]). Далѣе выставляется и другой признакъ, столь же неопредѣленный, какъ и первый. Норма мудраго двоякая: совѣтъ и повелѣніе. Но и глупые даютъ совѣты и повелѣнія; какъ же отличить одни отъ другихъ? Глупые совѣты и повелѣнія, говоритъ Томазій, тѣ, которыхъ глупость признается самими глупцами, когда ихъ разумъ свободенъ отъ влеченій, мудрые же тѣ, которыхъ мудрость познается тѣмъ же путемъ, ибо и у глупыхъ бываютъ ясные промежутки [3]). Такимъ образомъ, судьею и мѣриломъ человѣче-

---

[1]) Fund. I. N. et G. c. III.
[2]) C. IV, §§ 3—14.
[3]) Fund. I. N. et G. c. IV, §§ 43, 44.

сихъ дѣйствій становится разумъ глупцовъ, когда онъ случайно свободенъ отъ страстей. Очевидно, что тутъ исчезаетъ всякая точка опоры. Самъ Томазій понималъ, что этого недостаточно. Глупцы могущественные и ученые, говоритъ онъ, глупѣе всѣхъ другихъ, а между тѣмъ, они всѣхъ чаще даютъ совѣты и повелѣнія; поэтому необходимо, въ видѣ примѣровъ, точнѣе опредѣлять, чѣмъ мудрые совѣты отличаются отъ глупыхъ. Онъ сознается однако, что на практикѣ мы почти вездѣ видимъ, что эти правила не соблюдаются [1]). И точно, затрудненіе неразрѣшимо: если люди по природѣ глупы, то кто растолкуетъ имъ отличіе мудрости отъ глупости?

Совѣтъ и повелѣніе, въ которыхъ выражается норма мудраго, сходны въ томъ, что оба возбуждаютъ надежду или страхъ, указывая на хорошія или дурныя послѣдствія дѣйствій; но повелѣніе отличается отъ совѣта тѣмъ, что указанныя имъ послѣдствія не связаны непосредственно съ дѣйствіемъ, а зависятъ отъ воли повелѣвающаго. Совѣтъ убѣждаетъ, а повелѣніе принуждаетъ, хотя, собственно говоря, относительно воли оба имѣютъ одинакую принудительную силу, ибо и совѣтъ внушаетъ страхъ, а страхъ есть принужденіе воли. Поэтому несправедливо, что совѣтъ не имѣетъ обязательной силы. Обязательство, вообще, есть наклоненіе воли посредствомъ страха, но только со стороны мудраго, ибо страхъ, внушенный глупцами, есть простая сила, а не обязательство. Обязательство бываетъ двоякаго рода: внутреннее, которое рождается изъ сознанія хорошихъ или дурныхъ послѣдствій, необходимо, по самой природѣ вещей, проистекающихъ изъ извѣстныхъ дѣйствій, и внѣшнее, возникающее изъ страха или надежды добра или зла, зависящаго отъ человѣческаго произвола, а потому могущаго быть избѣгнутымъ. Повелѣніе производитъ обязательство внѣшнее, совѣтъ только внутреннее. Поэтому часто и говорятъ, что послѣдній не имѣетъ обязательной силы; глупцы внутреннее обязательство почти не считаютъ обязательствомъ, потому что не знаютъ необходимаго отношенія вещей и болѣе боятся зла произвольнаго. Мудрый, напротивъ, считаетъ внутреннее обязательство высшимъ, потому что болѣе боится зла необходимаго и надѣется на добро необходимое. Поэтому мудрые болѣе управляются совѣтомъ, глупые повелѣніемъ [2]).

---

[1]) F. I. N. ct. G. c. IV, § 45.
[2]) Тамъ же, §§ 53—65.

Эти правила прилагаются къ различнымъ видамъ или степенямъ установленной мудрымъ нормы. Она приводится къ тремъ главнымъ предписаніямъ: 1) сохранять внутренній миръ умѣреніемъ трехъ первоначальныхъ влеченій; 2) соблюдать внѣшній миръ посредствомъ миролюбивыхъ дѣйствій относительно другихъ; 3) не нарушать внѣшняго мира, избѣгая всякаго дѣйствія, могущаго его нарушить [1]). Въ примѣненіи всѣхъ этихъ правилъ мудрый не одинаково употребляетъ совѣтъ и повелѣніе, но смотря по степени неразумія. Всѣхъ безразсуднѣе тѣ, которые не хотятъ, чтобы нарушали ихъ внѣшній миръ, а сами нарушаютъ чужой. Противъ нихъ можно дѣйствовать только повелѣніемъ. Середину занимаютъ тѣ, которые не нарушаютъ внѣшняго мира, но и не снискиваютъ чужаго расположенія, почему въ другихъ не возбуждается желаніе имъ помогать. Здѣсь надобно дѣйствовать болѣе совѣтомъ, но не устраняется и внѣшній страхъ, ибо люди, у которыхъ недостаетъ любви, легко побуждаются вредить другимъ. Наконецъ, наименѣе неразумны тѣ, которые не нарушаютъ внѣшняго мира и снискиваютъ чужое расположеніе, но часто покоряются своимъ страстямъ, хотя потомъ сами въ этомъ раскаяваются. Здѣсь нуженъ одинъ совѣтъ, также какъ и для мудрыхъ. Послѣдняя степень неразумія есть первая степень мудрости. Но такъ какъ во всякомъ обществѣ есть люди всѣхъ трехъ разрядовъ, то для управленія ими нужны и совѣтъ и повелѣніе. Послѣднее безъ перваго становится тираническимъ, первый безъ послѣдняго недостаточенъ для управленія. Для обоихъ нужны и разныя способности, вслѣдствіе чего они ввѣряются разнымъ лицамъ. Учитель даетъ совѣтъ, князь повелѣваетъ. Поэтому учитель долженъ подчиняться власти князя, а князь долженъ призывать учителей къ совѣту. Если мудрые сами впадаютъ въ неразуміе, то князь приводитъ ихъ къ порядку своею властью; но учитель можетъ дѣйствовать на князя только совѣтомъ, ибо иначе возбудилась бы война. Напротивъ, еслибы князь захотѣлъ дѣйствовать однимъ совѣтомъ, то онъ потерялъ бы свою власть [2]).

Въ этихъ положеніяхъ Томазія выражается та нравственная точка зрѣнія, на которую окончательно онъ сталъ. Очевидно, что совѣтъ и повелѣніе не отличаются у него самымъ существомъ своимъ. Послѣднее составляетъ только низшую степень перваго; и то и другое употребляется произволь-

[1]) F. I. N. et G. c. IV, § 73.
[2]) Тамъ же, §§ 74—83.

но, смотря по степени неразумія. Тутъ нѣтъ рѣчи объ источникѣ, откуда можетъ проистекать право принужденія. Наложеніе внѣшней обязанности, такъ же какъ и внутренней, одинаково принадлежитъ къ нормѣ мудраго. Непонятно только, почему эти двѣ формы нравственнаго предписанія должны исходить отъ разныхъ лицъ? Съ какой стати повелѣвать долженъ князь, а не учитель, который стоитъ на высшей степени мудрости, слѣдовательно, лучше знаетъ людей и умѣетъ ими управлять? Всего менѣе понятно, какимъ образомъ князь, представитель низшей нормы, можетъ властвовать надъ учителемъ, который даетъ высшую. Эта непослѣдовательность объясняется только желаніемъ избѣжать тѣхъ нелѣпыхъ выводовъ, которые вытекаютъ изъ основной точки зрѣнія. Въ сущности, у Томазія, также какъ и у другихъ писателей той же школы, юридическое начало сливается съ нравственнымъ, хотя онъ и пытается разграничить ихъ точнѣе, нежели другіе его современники.

Означенныя три правила приводятся Томазіемъ къ тремъ категоріямъ *честнаго*, *достойнаго* и *правомѣрнаго* (honestum, decorum, justum) [1]). Послѣднее составляетъ собственно юридическое начало, два первыя суть начала нравственныя. Правомѣрное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и право въ субъективномъ смыслѣ, то есть, какъ принадлежность лица, приводится въ соотношеніе съ внѣшнею обязанностью, а потому и съ принужденіемъ; честное же и достойное относятся къ обязанности внутренней. Но въ сущности, изъ основныхъ началъ системы не вытекаетъ подобное раздѣленіе. Право въ субъективномъ смыслѣ Томазій не въ состояніи иначе объяснить, какъ изъ ученія о соотвѣтствующихъ терминахъ (doctrina correlatorum). Какъ обязанность связываетъ волю и ея внѣшнюю свободу, говоритъ онъ, такъ право означаетъ, напротивъ, расширеніе воли и ея свободы [2]). Обязанность вытекаетъ изъ нормы, какъ прямое ея дѣйствіе, право только косвенно, какъ второстепенное дѣйствіе, на сколько оно соотвѣтствуетъ обязанности [3]). Изъ этого можно бы заключить, что право соотвѣтствуетъ какъ внѣшней, такъ и внутренней обязанности, ибо нѣтъ причины, почему бы одна имѣла соотвѣтствующій терминъ, а другая нѣтъ. Между тѣмъ, Томазій утверждаетъ, что изъ внутренней обязанности не вытекаетъ право [4]). Поэтому онъ

[1]) Fund. I. N. et G. c. IV, 89.
[2]) Тамъ же C. V, §§ 8, 9.
[3]) Fund. I. N. et G. c. V, 10.
[4]) Тамъ же, §§ 17—21.

отвергаетъ принужденіе не только въ приложеніи къ правиламъ честнаго, но и въ приложеніи къ правиламъ достойнаго, на томъ основаніи, что вынужденное дѣйствіе перестаетъ быть достойнымъ [1]). Это прямо противорѣчитъ сказанному выше, что въ приложеніи средняго правила можетъ по усмотрѣнію употребляться, какъ совѣтъ, такъ и повелѣніе [2]). Послѣднее положеніе болѣе согласно съ общимъ ученіемъ Томазія, по которому совѣтъ и повелѣніе различаются только степенью, а не существомъ своимъ. Такимъ образомъ, то различеніе юридическаго начала и нравственнаго, которое ставится ему въ заслугу, на дѣлѣ вводится имъ только съ помощью непослѣдовательнаго проведенія своей системы.

Не трудно видѣть, что означенныя начала честнаго, достойнаго и правомѣрнаго въ сущности совпадаютъ съ тѣми ступенями нравственности, которыя мы видѣли у Лейбница. Различіе заключается въ томъ, что у Томазія честная жизнь касается исключительно внутренняго строенія человѣка, а не отношенія его къ Божеству. У Томазія, какъ и у Лейбница, нѣтъ рѣчи объ удовлетвореніи человѣческихъ влеченій; напротивъ, честность заключается именно въ борьбѣ съ страстями [3]). Одни глупые думаютъ, что удовлетвореніе страстей утоляетъ ихъ, тогда какъ оно, напротивъ, ихъ увеличиваетъ [4]). Поэтому норма мудраго состоитъ отнюдь не въ выборѣ наслажденій, какъ у чистыхъ индивидуалистовъ, а въ нравственныхъ правилахъ относительно себя и другихъ. Правило честнаго слѣдующее: «что ты хочешь, чтобы другіе тебѣ дѣлали, то ты самъ себѣ дѣлай». Правило достойнаго: «что ты хочешь, чтобы другіе тебѣ дѣлали, то и ты имъ дѣлай». Наконецъ, правило правомѣрнаго: «чего ты не хочешь, чтобы другіе тебѣ дѣлали, того и ты имъ не дѣлай» [5]). Изъ перваго вытекаетъ предписаніе раскаяваться въ своей глупости, бороться съ страстями и направлять свои дѣйствія къ цѣли, которой страсти напрасно стараются достигнуть; изъ втораго вытекаетъ отреченіе отъ своихъ правъ въ пользу другихъ, прощеніе обидъ, стараніе дѣлать все пріятное другимъ; наконецъ изъ третьяго — предписаніе не нарушать чужихъ правъ, ибо всѣ одинаково люди [6]). Эти три разряда

---

[1]) F. I. N. et G. c. V. § 21.
[2]) Тамъ же C. IV, § 75.
[3]) Тамъ же C. VI, §§ 43—55.
[4]) Fund. I. N. et G. c. III, 39.
[5]) Тамъ же C. VI, §§ 40—42.
[6]) Тамъ же, §§ 43—63.

правилъ Томазій то представляетъ въ видѣ ступеней, идущихъ отъ низшаго совершенства къ высшему [1]); то, напротивъ, онъ ставитъ ихъ параллельно, утверждая, что одно не подчиняется другому, ибо, еслибы правила правомѣрнаго всегда должны были уступать правиламъ достойнаго, то не было бы наказанія преступниковъ, если наоборотъ, то не было бы помилованія. Поэтому здѣсь необходима мудрость, которая одна указываетъ на ограниченія и дополненія правилъ. Одинъ мудрый въ состояніи оцѣнить и взвѣсить всѣ обстоятельства [2]). Очевидно, что тутъ опять является противорѣчіе между юридическимъ началомъ и нравственнымъ, противорѣчіе, которое нравственная теорія никакъ не въ состояніи разрѣшить. Поэтому Томазій принужденъ окончательно положиться на сужденіе мудраго, что̀ въ сущности означаетъ только отсутствіе твердыхъ принциповъ.

Изъ сказаннаго можно убѣдиться, что Томазій въ преподаваемыхъ имъ правилахъ жизни держится чисто нравственной точки зрѣнія. Мудрый руководитъ глупыхъ посредствомъ нравственныхъ началъ, употребляя то совѣтъ, то повелѣніе. Удовлетвореніе страстей отвергается, какъ плодъ безразсудства. Но въ концѣ своего изслѣдованія Томазій снова, неожиданнымъ образомъ, становится на совершенно индивидуалистическую почву. Норма, говоритъ онъ, дается глупцамъ, слѣдовательно, она должна быть приспособлена къ ихъ понятіямъ. Нѣтъ нужды проповѣдывать униженіе, страданіе и бѣдность, ибо это значитъ обманывать людей и отталкивать ихъ отъ добродѣтели. Напротивъ, надобно показать имъ, что только соблюденіемъ нравственнаго закона достигается то, чего всѣ желаютъ [3]). На этомъ основаніи, Томазій приводитъ весь естественный законъ къ одному высшему началу, понятному для всѣхъ, изъ котораго, какъ онъ утверждаетъ, вытекаютъ всѣ остальныя, а именно: «дѣлай то, что имѣетъ послѣдствіемъ долгую и счастливую жизнь, и избѣгай того, что дѣлаетъ жизнь несчастною и ускоряетъ смерть» [4]). Задача мудраго — доказать, что только установленная имъ норма въ состояніи вести людей къ этой цѣли. Аргументація употребляется слѣдующая: счастливѣйшею жизнью, говоритъ Томазій, называется та, которая заслуживаетъ высшую хвалу, проводится самымъ

---

[1]) F. I. N. et G, c. VI, §§ 78—79.
[2]) Тамъ же, §§ 66—69.
[3]) Тамъ же C. VI, 28, 30.
[4]) Тамъ же § 21.

пріятнымъ образомъ и имѣетъ во всемъ достатокъ. Этимъ удовлетворяются всѣ вкусы, какъ честолюбцевъ, такъ и людей сластолюбивыхъ и корыстолюбивыхъ. Но кто станетъ отрицать, что жизнь мудрыхъ наиболѣе достойна хвалы, самая пріятная и сама себѣ достаточна? Доводъ, можно замѣтить, убѣдительный только для любящихъ мудрость, а никакъ не для остальныхъ. Затѣмъ мудрый покажетъ, что всѣ эти свойства соединяются въ жизни покойной, тогда какъ безпокойныя стремленія глупцовъ лишаютъ ихъ истиннаго удовольствія, хвалы и достатка. Наконецъ, соединяя раздѣленное, мудрый докажетъ что человѣкъ не можетъ жить покойно, то есть, похвально, пріятно и достаточно, если онъ не живетъ честно, достойно и правомѣрно. Онъ научитъ, что внѣ честности нѣтъ истинной пріятности жизни, что только достойная жизнь заслуживаетъ хвалу, что настоящій достатокъ можетъ быть только въ жизни правомѣрной. Такимъ образомъ, подъ этимъ покровомъ, приноровленнымъ къ понятіямъ глупцовъ, мудрый даетъ лѣкарства противъ всѣхъ пороковъ. Честная жизнь своею сладостью противодѣйствуетъ мнимымъ удовольствіямъ сластолюбія, жизнь достойная служитъ противовѣсіемъ непохвальнымъ стремленіямъ честолюбія, наконецъ, жизнь правомѣрная утоляетъ ненасытную алчность къ пріобрѣтенію. И какъ три порочныя страсти нарушаютъ и внѣшній и внутренній миръ человѣка, такъ норма мудраго производитъ обратное дѣйствіе: честною жизнью установляется внутренній миръ, достойная жизнь способствуетъ миру внѣшнему, правомѣрная жизнь воздерживаетъ отъ нарушенія внѣшняго мира. И эти начала не слѣдуетъ раздѣлять, ибо они связаны между собою по самой своей природѣ [1]).

Таковъ результатъ, къ которому пришелъ Томазій въ своихъ изслѣдованіяхъ. Онъ старался сочетать нравственныя начала съ требованіями личности, а между тѣмъ его ученіе не удовлетворяетъ ни тѣмъ, ни другимъ. Люди, находящіеся подъ вліяніемъ исключительной страсти, едва ли убѣдятся, что высшее счастіе состоитъ въ воздержаніи страстей; тѣ же, которые дорожатъ высшими началами, поставляютъ себѣ цѣлью отнюдь не возможно долгую и пріятную жизнь, а удовлетвореніе тѣхъ нравственныхъ требованій, которые одни даютъ цѣну самой жизни. Для нихъ важно не столько счастіе, сколько нравственное достоинство человѣка. Ученіе Томазія не можетъ также удовлетворить ни философовъ, ни юри-

[1]) Fund. I. N. et G. c. VI, §§ 29—36.

стовъ: философовъ, потому что мысль слишкомъ неглубока, и система исполнена противорѣчій; юристовъ, потому что отдѣленіе юридическихъ началъ отъ нравственныхъ исходитъ отъ ложныхъ основаній и оказывается слишкомъ шаткимъ въ приложеніи [1]). Однимъ словомъ, вся эта теорія ничто иное, какъ неудачная попытка развить нравственныя начала въ чисто индивидуалистической формѣ.

Тѣмъ не менѣе эта попытка имѣла и свои хорошія стороны. Не говоря о томъ, что стараніе отдѣлить юридическую область отъ нравственной, хотя и не совсѣмъ удачное, принесло свои плоды, но самое вниманіе къ личности человѣка пробудило извѣстныя либеральныя требованія, которыя до того времени были мало извѣстны въ Германіи. Томазій крѣпко стоялъ за свободу вообще, и за свободу мысли и совѣсти въ особенности. Въ небольшой статьѣ, посвященной Фридриху, маркграфу бранденбургскому [2]), онъ разбираетъ вопросъ, почему Нѣмцы въ наукѣ отстали отъ другихъ народовъ, и отвѣчаетъ: «сказать ли это однимъ словомъ? неограниченная свобода, да, свобода одна даетъ духу истинную жизнь; безъ нея человѣческій разумъ, какъ бы онъ-ни былъ высокъ, кажется мертвымъ и бездушнымъ. Человѣческая воля, или лучше сказать, зависящая отъ воли сила тѣлесныхъ движеній въ гражданскомъ обществѣ подчиняется другимъ людямъ; разумъ же не знаетъ иного владыки, кромѣ Бога, а потому, когда на него налагается человѣческій авторитетъ въ видѣ руководителя, то либо это иго становится ему невыносимымъ, либо онъ самъ дѣлается неспособнымъ ко всякой доброй наукѣ, если онъ принужденъ покориться ярму или же добровольно ему подчиняется, побуждаемый пустою честью, страхомъ или жаждою денегъ». Томазій утверждаетъ, что Голландцы, Англичане и даже Французы свободѣ обязаны своими успѣхами въ наукѣ, тогда какъ напротивъ, недостатокъ свободы подавилъ блестящія способности Итальянцевъ и Испанцевъ. Онъ выражаетъ надежду, что священный огонь пробудится наконецъ и въ Германіи, «съ тѣхъ поръ, какъ высокія особы начинаютъ болѣе и болѣе чествовать подавленную съ сихъ поръ свободу и давать ей надлежащій блескъ, хотя

---

[1]) См. въ приложеніи къ *Основаніямъ права естественнаго и общенароднаго* тѣ поправки, которыя Томазій дѣлаетъ въ *Установленіямъ Божественной Юриспруденціи*, на основаніи различія началъ честнаго, достойнаго и правомѣрнаго.

[2]) Erfindung der Wissenschaft das menschliche Gemüth zu erkennen: Kleine deutsche Schriften 3-te Auflage. Halle 1791.

ея врагъ, рабская лжемудрость, всѣми силами старается этому противодѣйствовать».

Въ молодости своей, Томазій, какъ большинство его современниковъ, какъ и самъ учитель его Пуфендорфъ, былъ защитникомъ религіозной нетерпимости. Еще въ *Установленіяхъ Божественной Юриспруденціи* онъ доказывалъ, что князь, который терпитъ въ своемъ государствѣ ложную религію, грѣшитъ, если не противъ естественнаго закона, то противъ христіанскихъ обязанностей. Но скоро онъ выступилъ рѣшительнымъ противникомъ всякаго стѣсненія совѣсти. Въ 1697-мъ году, подъ его предсѣдательствомъ защищалась диссертація на вопросъ: *Ересь есть ли преступленіе?*[1]). Сочиненіе изложено въ формѣ разговора между христіаниномъ и православнымъ протестантомъ, то есть, лютераниномъ. Христіанинъ говоритъ, что хотя протестанты и увѣряютъ, будто ихъ ученіе объ ереси отличается отъ теоріи папистовъ, но въ сущности, они слѣдуютъ тѣмъ же началамъ. Они не опредѣляютъ ясно, что такое ересь, а между тѣмъ считаютъ ее преступленіемъ. Отвергая одною рукою насиліе въ дѣлахъ вѣры, они другою рукою поддерживаютъ тоже самое, ибо наказываютъ еретиковъ отлученіемъ отъ церкви и изгнаніемъ. Они ученіе о возмутителяхъ и богохульникахъ такъ затемняютъ, что по произволу могутъ поражать всѣхъ еретиковъ, также какъ и написты. Наконецъ, они слишкомъ неосторожно вносятъ явно папистскія ученія въ свои юридическіе комментаріи и въ свои богословскія системы.

Въ противоположность всему этому доказывается, что ересь не есть преступленіе, потому что это — заблужденіе ума. Для преступленія требуется злой умыселъ, который есть качество воли, а не разума. Возражаютъ что заблужденіе имѣетъ источникомъ превратную волю; но не всякое превратное дѣйствіе воли есть преступленіе. Многіе пороки не наказываются, а тѣмъ менѣе помыслы. Протестанты, которые на еретиковъ налагаютъ мягкія наказанія, въ сущности ничто иное, какъ лицемѣры. Самое отлученіе отъ церкви не должно быть допускаемо, 1) потому что въ Св. Писаніи ничего не говорится о церковномъ наказаніи: Богъ предоставилъ его себѣ; 2) потому что отлученіе отъ церкви имѣетъ и внѣшнія послѣдствія: безчестіе, страхъ оскорбленій и смерти и т. п. Не должно запрещать и распространеніе ересей, ибо противно человѣче-

[1]) Problema juridicum, an heresis sit crimen? praeside Thomasio examini subjicit Rube. Halae, 1697.

ской природѣ всегда умалчивать о томъ, что считаешь за истину. Если пороки не наказываются, то тѣмъ менѣе стремленіе къ истинѣ. Возраженіе, что этимъ можетъ быть нарушено общественное спокойствіе, лишено основанія, ибо спокойствіе въ этомъ случаѣ нарушаютъ не еретики, а тѣ, которые на нихъ нападаютъ. Можно запрещать публичныя пренія и распри, но не мирное исповѣданіе вѣры или частные разговоры. Иначе, запрещеніе распространять ереси можетъ сдѣлаться орудіемъ тираніи, ибо подъ этимъ предлогомъ можно вызывать разговоры и потомъ наказывать тѣхъ, которые поддаются на эту ловушку. Точно также орудіемъ тираніи становятся законы о возмутителяхъ и богохульникахъ. Вообще, преступленіемъ слѣдуетъ считать не ересь, а объявленіе другихъ еретиками (Ketzermacherei), то есть, насиліе совѣсти.

За годъ до этой диссертаціи, Томазій самъ издалъ брошюру: *О правѣ евангелическихъ князей въ богословскихъ спорахъ* (Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten 1696). Онъ выставляетъ здѣсь рядъ положеній, которыхъ сущность заключается въ слѣдующемъ: для внѣшняго мира не нужно единства религіи, ибо люди разныхъ мнѣній могутъ жить въ мирѣ между собою. Лучшее средство въ религіозныхъ распряхъ — терпимость. Обязанность же князя заключается единственно въ охраненіи внѣшняго мира, ибо такова исключительная цѣль государства. Хотя человѣкъ — существо общежительное, но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ по природѣ стремится къ общежитію, ограничивающему его свободу подчиненіемъ высшему. Государство возникло собственно для защиты отъ внѣшнихъ нападеній. Поэтому и власть князя не простирается на то, чтобы подданныхъ дѣлать добродѣтельными. На это у него и средства недостаточны: онъ можетъ дѣйствовать только силою, а насильно нельзя внушить людямъ добродѣтель. Князь можетъ запрещать лишь поступки, нарушающіе внѣшній миръ; большаго отъ него невозможно требовать. Еще менѣе обязанъ князь заботиться о будущемъ блаженствѣ подданныхъ. Поэтому, въ кругъ его вѣдомства не входитъ и обученіе юношества религіи. Вообще, всѣ составныя части христіанства, какъ дѣла, такъ и вѣра, таковы, что они не терпятъ насилія. Ибо вѣра касается разума, который внѣшней силѣ не подчиняется; дѣла же истекаютъ изъ любви къ Богу и къ человѣку, а любовь принадлежитъ также къ добродѣтелямъ, не терпящимъ насилія. Слѣдовательно, князь не обязанъ подданныхъ, приверженныхъ къ ложной религіи, обра-

щать въ истинную. Онъ не въ правѣ также рѣшать богословскіе споры. Вообще, рѣшеніе богословскихъ истинъ юридическимъ приговоромъ не можетъ быть присвоено никакому человѣку, даже не собору и не богослову. Каждый взрослый долженъ самъ искать истины. Князь имѣетъ только право требовать, чтобы богословскіе споры не мѣшали внѣшнему миру. Поэтому онъ долженъ ограждать вѣротерпимость отъ насилія. Если возникаютъ споры, онъ старается ихъ примирить. Но если каждая сторона остается при своемъ убѣжденіи, онъ долженъ охранять свободу мнѣній. Впрочемъ, для предупрежденія нарушеній внѣшняго мира, можно запретить публичное обсужденіе извѣстныхъ вопросовъ; но и это слѣдуетъ дѣлать съ крайнею осторожностью, ибо подъ этимъ предлогомъ можно наложить запретъ на всякое ученіе. Томазій допускаетъ и право князя удалять еретика изъ государства, если онъ считаетъ присутствіе его вреднымъ, также какъ хозяинъ дома можетъ отказать слугѣ, который не приходится ему по нраву—сравненіе болѣе, чѣмъ невѣрное. Подобную мѣру, говоритъ Томазій, не слѣдуетъ считать наказаніемъ, ибо удаленіе не должно смѣшивать съ изгнаніемъ. Но такая оговорка, очевидно, весьма слаба. Въ этой уступкѣ господствующему мнѣнію отразились слѣды первоначальнаго образа мыслей знаменитаго юриста.

Еще далѣе идетъ Томазій въ *Краткихъ положеніяхъ о правахъ христіанскаго князя въ религіозныхъ дѣлахъ* (Kurze Lehrsätze vom Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen). Здѣсь онъ утверждаетъ, что дѣйствія подданныхъ, не нарушающія внѣшняго мира, вовсе не подлежатъ суду князя. Вообще, говоритъ онъ, всякое дѣйствіе, которое не подчиняется волѣ какого бы то ни было человѣка, не подчиняется и князю, а сюда принадлежатъ всѣ дѣйствія разума, который свободно составляетъ себѣ понятія о вещахъ. Съ другой стороны, каждый имѣетъ право исповѣдывать то, что онъ считаетъ за истину, ибо никто не долженъ говорить о томъ что знаетъ, иначе, нежели онъ думаетъ. Слѣдовательно, и здѣсь никто не въ правѣ наложить запретъ на уста. Поэтому, если князь хочетъ распространить свою власть на непринадлежащую ему область, то подданные не обязаны повиноваться. Однако они не въ правѣ и оказывать сопротивленіе, но въ видахъ сохраненія мира должны терпѣливо выносить учиненное имъ насиліе.

Не всегда впрочемъ Томазій оставался вѣренъ этимъ убѣжденіямъ. Полемика противъ властолюбія духовенства увлекала его иногда въ дру-

гую сторону и побуждала его расширять права государства въ противорѣчіе съ собственною теоріею. Такъ въ диссертаціи: *О подсудности и о подчиненіи духовенства гражданской власти*, которая защищалась въ 1720 году подъ его предсѣдательствомъ и съ его одобренія [1]), верховной власти приписывается забота не только о свѣтскихъ, но и о духовныхъ дѣлахъ, на томъ основаніи, что ея вѣдѣнію подлежитъ все, что нужно для достиженія государственной цѣли, то есть, счастія и спокойствія гражданъ, а поклоненіе Богу есть источникъ всякой честности и добродѣтели. Этотъ доводъ идетъ далеко за предѣлы охраненія внѣшняго мира; самое осуществленіе нравственныхъ началъ становится здѣсь цѣлью государства. Мы увидимъ далѣе это ученіе у Вольфа; оно послѣдовательнѣе съ точки зрѣнія нравственный теоріи, но оно выходитъ уже изъ круга воззрѣній Томазія и объясняется только увлеченіями полемики и измѣнчивостью его образа мыслей, который не останавливался на одной точкѣ, но развивался постоянно, по мѣрѣ того, какъ ему представлялись новые взгляды и возраженія.

Возставая противъ всего, что носило на себѣ отпечатокъ религіозныхъ предразсудковъ, Томазій вооружился и противъ господствовавшихъ въ то время процессовъ о колдовствѣ. Онъ доказывалъ, что колдовство есть воображаемое преступленіе и содѣйствовалъ очищенію нѣмецкихъ судовъ отъ этого варварства [2]). Наконецъ, онъ возсталъ и противъ употребленія пытки [3]). Такимъ образомъ, либеральный и гуманный его образъ мыслей отразился благодѣтельно на всѣхъ отрасляхъ юриспруденціи.

Что касается до политическихъ его взглядовъ въ приложеніи къ современной ему Германіи, то какъ индивидуалистъ, онъ естественно являлся защитникомъ мѣстнаго права противъ общаго. Въ диссертаціи: *О законодательной власти чиновъ Имперіи въ противорѣчіе общему праву* [4]), разбирается вопросъ, на сколько имперскіе

---

[1]) Dissertatio inauguralis De foro competente et subjectione clericorum sub potestate civili, quam praeside Thomasio examini submittit I. Starke 1720. Тутъ же письменное одобреніе Томазія.

[2]) Theses inaugurales de crimine magiae 1722. По Нѣмецки: Disputation vom Verbrechen der Zauberei.

[3]) De tortura a foris Christianorum prohibenda. Halae 1705.

[4]) Dissertatio Iuris Publici de Statuum Imperii Potestate Legislatoria contra jus commune, quam praeside Dn. Christ. Thomasio publice defendit S. I. Holzschuherus 1703.

чины, въ своихъ законоположеніяхъ, могутъ отступать отъ законовъ Имперіи. Доказывается, что это право принадлежитъ имъ безусловно. Возраженіе, что законы Имперіи обязательны, какъ договоры, опровергается тѣмъ, что для договоровъ нужно единогласіе, которое не требуется для имперскаго законодательства. Если даже и допустить, что это обязательные договоры, то все же они имѣютъ силу только относительно общихъ дѣлъ Имперіи, а никакъ не въ дѣлахъ, касающихся отдѣльныхъ областей, ибо послѣднія вовсе не подлежатъ вѣдомству другихъ чиновъ. Хотя большая часть писателей признаютъ, что мѣстныя законоположенія не могутъ идти наперекоръ такимъ имперскимъ законамъ, при которыхъ есть оговорка, отмѣняющая все, что имъ противорѣчитъ (clausula derogatoria), но это несправедливо; ибо такая оговорка, будучи лишена юридическаго основанія, не имѣетъ никакой обязательной силы. Мѣстное право всегда сохраняетъ преимущество передъ общимъ.

Въ другой диссертаціи: *О неправильномъ противоположеніи поземельной верховности и императорскихъ резерватовъ* [1]) доказывается, что поземельная верховность чиновъ Имперіи есть настоящая верховная власть. Авторъ выводитъ исторически, что императорская власть, со временъ Карла Великаго, постоянно склонялась къ упадку, тогда какъ сила князей, напротивъ, росла. Въ настоящее время, чины стараются однако сохранить согласіе съ главою; они не устраняютъ совершенно уваженія къ Императору. Но знаки уваженія могутъ быть только добровольные, а не вынужденные; иначе это не будетъ уваженіемъ. Ученіе же о резерватахъ должно быть совершенно отвергнуто. Оно темно и ни на чемъ не основано. Вся ошибка произошла отъ приложенія древняго римскаго права къ новому порядку, который совершенно иной.

На томъ же основаніи, въ третьей диссертаціи: *О правѣ чиновъ Имперіи давать привилегіи городамъ* [2]), доказывается, что это право принадлежитъ князьямъ, а отнюдь не заключается въ резерва-

---

[1]) Dissertatio Iuris Publici de injusta oppositione Iurium Majestaticorum Superioritatis Territorialis et reservatorum Imperatoriorum, quam praeside Dn. Chr. Thomasio publico eruditorum examini submittit P. H. Muck. Halae 1696.

[2]) Dissertatio Iuris Publici De jure dandae civitatis Statibus Imperii competente Quam, praeside Thomasio publico examini subjicit C. A. Clusius.

тахъ, которые вообще не имѣютъ силы противъ правъ отдѣльныхъ членовъ союза.

Такимъ образомъ, либералы того времени старались отстоять мѣстное право, которое, при содѣйствіи провинціальныхъ чиновъ, давало болѣе гарантій свободѣ, нежели имперское законодательство. Въ новое время, съ развитіемъ представительныхъ учрежденій, роли измѣнились. Настоящіе нѣмецкіе либералы съ бóльшимъ сочувствіемъ относятся къ стараніямъ Пуфендорфа усилить центральную власть, нежели къ политической дѣятельности Томазія, хотя другія заслуги послѣдняго на разныхъ поприщахъ правовѣдѣнія цѣнятся по достоинству. Каждое время носитъ въ себѣ свою задачу. Во всякомъ случаѣ, въ ряду германскихъ публицистовъ той эпохи, Томазій занимаетъ видное мѣсто, хотя, какъ мыслителя, его нельзя поставить высоко. Его частыя перемѣны убѣжденій и различные извороты, къ которымъ онъ прибѣгалъ, чтобы согласить разнообразныя свои стремленія, доказываютъ только, какъ мало начала индивидуализма согласуются съ нравственными требованіями. Это сдѣлается еще яснѣе, когда мы будемъ разбирать собственно индивидуалистическую школу.

5. ВОЛЬФЪ.

Философская система, основанная Лейбницемъ, получила дальнѣйшую обработку у его ученика, Христіана Вольфа, который завершаетъ собою развитіе нравственной философіи въ Германіи. Вольфъ не былъ великимъ мыслителемъ, какъ Лейбницъ; у него не было и такой живой и сильной натуры, какъ у Томазія. Но онъ съ неутомимымъ трудолюбіемъ и съ педантическою добросовѣстностью сводилъ къ общему итогу различныя направленія нравственной философіи, стараясь все привести въ систематическій порядокъ и все связать непрерывною цѣпью умозаключеній. Этими качествами его ученіе пріобрѣло почти неограниченное господство надъ умами въ Германіи, въ теченіе второй половины XVIII-го столѣтія.

Нравственную и политическую свою теорію Вольфъ изложилъ въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ. Въ 1720 году онъ издалъ *Разумныя мысли о человѣческихъ дѣйствіяхъ и воздержаніи* (Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen). Вслѣдъ за тѣмъ, въ 1721-мъ году, вышли его *Разумныя мысли объ обще-*

ственной жизни людей и въ особенности о государствѣ, (Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, und insonderheit dem gemeinen Wesen). Позднѣе, съ 1742-го до 1750-го года, онъ печаталъ многотомное сочиненіе подъ заглавіемъ: *Естественное право, обработанное научнымъ путемъ* (Ius naturae methodo scientifico pertractatum). Наконецъ, въ 1750 году, онъ издалъ сокращеніе этой книги подъ заглавіемъ: *Установленія права естественнаго и общенароднаго, въ которыхъ изъ самой природы человѣка, непрерывною цѣпью, выводятся всѣ обязанности и всѣ права* (Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura, continuo nexu, omnes obligationes et jura omnia deducuntur). Въ первыхъ двухъ сочиненіяхъ излагается преимущественно ученіе объ обязанностяхъ; здѣсь Вольфъ ближе держится системы Лейбница. Въ послѣднихъ двухъ, онъ присоединяетъ сюда ученіе о правахъ, стараясь такимъ образомъ сочетать Лейбница съ Томазіемъ. Взглянемъ сперва на первоначальную форму его ученія и затѣмъ разсмотримъ послѣдующую обработку, которая представляетъ окончательные выводы нравственной школы въ XVIII-мъ столѣтіи.

У Вольфа, также какъ у Томазія, политика является отраслью нравственной философіи; послѣдняя же, какъ частная наука, заимствуетъ свои начала изъ метафизики [1]). Такимъ образомъ, въ основаніе всего нравственнаго ученія полагается метафизическое понятіе о *совершенствѣ,* которое, по опредѣленію Вольфа, есть *согласіе разнообразнаго* (die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen). Въ приложеніи къ человѣку, совершенство означаетъ согласіе настоящаго состоянія съ предъидущими и послѣдующими, и всѣхъ вмѣстѣ съ сущностью и природою человѣка. Въ этомъ и заключается мѣрило свободныхъ человѣческихъ дѣйствій, составляющихъ предметъ нравственности. Тѣ свободныя дѣйствія, которыя ведутъ къ совершенству, называются добрыми, тѣ, которыя ведутъ къ несовершенству, дурными. Отсюда ясно, что дѣйствія сами по себѣ могутъ быть хороши или дурны, а не становятся таковыми единственно вслѣдствіе предписанія высшаго. Они въ себѣ самихъ заключаютъ и побужденіе для воли, ибо воля движется представленіями добра

---

[1]) Ver. Ged. v. d. M. Th. und L. Vorrede zu der andern Auflage; Ver G. v. d. Gesell. Leb. des M. Vorrede.

или зла. А такъ какъ одно и тоже не можетъ вмѣстѣ быть и не быть побудительною причиною дѣйствія, то невозможно чтобы воля, имѣя представленіе добра, не хотѣла бы его получить. Если мы иногда не желаемъ добра, то это происходитъ единственно отъ недостаточнаго его познанія. Тоже самое относится и къ злу, которое въ себѣ самомъ заключаетъ побудительную причину удаляться отъ него. Соединеніе съ дѣйствіемъ извѣстной побудительной причины называется *обязательствомъ*. Слѣдовательно, такъ какъ сама природа вещей соединяетъ съ добрыми или злыми дѣйствіями побудительныя причины хотѣнія и нехотѣнія, то сама природа обязываетъ насъ дѣлать добро, избѣгать зла и предпочитать лучшее худшему. Призраки же добра или зла, которыми мы иногда увлекаемся, происходятъ не отъ природы, а отъ нашего невѣжества и заблужденія [1]).

Правило, съ которымъ мы обязываемся сообразовать свои дѣйствія, называется закономъ. Естественнымъ закономъ въ особенности называется тотъ, котораго обязательная сила проистекаетъ отъ природы вещей. Этимъ онъ отличается отъ закона Божьяго и человѣческаго. На основаніи сказаннаго выше, коренной законъ природы, изъ котораго проистекаютъ всѣ остальные, будетъ слѣдующій: «дѣлай то, что совершенствуетъ тебя и твое состояніе, и избѣгай того, что ведетъ тебя и твое состояніе къ несовершенству». Этотъ законъ познается разумомъ, который усматриваетъ связь вещей; разумъ есть, слѣдовательно, учитель естественнаго закона. Поэтому тотъ, кто устроиваетъ свою жизнь сообразно съ разумомъ, живетъ по закону природы. Разумный человѣкъ не нуждается въ иномъ законѣ; посредствомъ разума онъ самъ себѣ служитъ закономъ.

Заключая въ себѣ обязательную силу, проистекающую отъ природы, естественный законъ не нуждается и въ предписаніи высшаго. Онъ существовалъ бы, даже если предположить, что нѣтъ Бога. Поэтому ошибаются тѣ, которые утверждаютъ, что безбожіе влечетъ за собою дурную жизнь. Къ порокамъ ведетъ человѣка не безбожіе, а невѣжество относительно добра и зла, которое бываетъ и у людей вѣрующихъ. Однако, такъ какъ божественный разумъ — источникъ всякой возможности, а божественная воля — всякой дѣйствительности, то и естественный законъ проистекаетъ отъ изволенія Божьяго. Слѣдовательно, воля Божья и за-

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. u. L., часть I, гл. 1, §§ 1—12.

конъ природы въ сущности совпадаютъ, и тѣ, которые хотятъ сдѣлать первую источникомъ послѣдняго, не могутъ вывести никакого другаго закона, кромѣ закона совершенства. Высшее совершенство есть побудительная причина самой воли Божьей. Творецъ не могъ дать человѣку иваго закона, ибо не можетъ требовать отъ человѣка иныхъ дѣйствій, кромѣ тѣхъ, которыя ведутъ къ совершенству [1]).

Такимъ образомъ, совершенство составляетъ конечную цѣль всей нашей жизни; мы обязаны направлять къ нему всѣ свои дѣйствія. Но полное совершенство свойственно только Божеству; никакое сотворенное существо, по своей ограниченности, не можетъ достигнуть этого состоянія. Слѣдовательно, естественный законъ обязываетъ человѣка только непрерывно стремиться къ большему и большему совершенству. Въ этомъ состоитъ для человѣка высшее благо, которое доставляетъ ему и высшее возможное для него счастіе, ибо счастіе состоитъ въ постоянномъ удовольствіи, а такое удовольствіе возбуждается созерцаніемъ совершенства. Напротивъ, всякое призрачное удовольствіе, такъ какъ оно не только не ведетъ къ большему совершенству, а напротивъ, производитъ несовершенство, не можетъ быть продолжительнымъ; оно непремѣнно смѣняется печалью. Слѣдовательно, соблюденіе естественнаго закона есть вмѣстѣ и средство для достиженія счастія [2]).

Изъ этого видно, что кромѣ обязательной силы, проистекающей изъ самой природы дѣйствій, съ закономъ соединяется еще другая, основанная на томъ, что добро влечетъ за собою счастіе, а зло несчастіе для человѣка. А такъ какъ эти побудительныя причины связаны съ нашими дѣйствіями волею Божіею, то изъ этого также ясно, что естественный законъ есть законъ божественный, за исполненіе или неисполненіе котораго положены награды и наказанія. Противъ этого возражаютъ, что не всегда за добромъ слѣдуетъ счастіе, а за зломъ несчастіе человѣка; но это возраженіе недостаточно, 1) потому что мы часто ошибаемся на счетъ людей, считая достойными счастія тѣхъ, которые въ дѣйствительности его не заслуживаютъ, и наоборотъ. 2) Счастіе и для злыхъ служитъ побужденіемъ любить Бога, ибо они своимъ благоденствіемъ обязаны ему, а не себѣ. 3) Счастіе бываетъ иногда путемъ къ большему несчастію, и это учитъ насъ не превозноситься отъ избытка благъ. 4) Несчастіе точно

[1]) V. G. v. d. M. Th. u L. §§ 17—24, 29, 34, 35.
[2]) V. G. v. d. M. Th. u L. § 40, 44—57.

также нерѣдко становится средствомъ въ достиженію счастія или побужденіемъ воздержаться отъ зла. Поэтому, во всякомъ случаѣ, желаніе получить счастіе и отвратить отъ себя несчастіе можетъ служить для насъ побудительною причиною дѣлать добро и избѣгать зла. Однако эти соображенія нужны только для безразсудныхъ, которые побуждаются къ дѣйствіямъ надеждою награды или страхомъ наказанія. Мудрый же не нуждается въ иныхъ побужденіяхъ, кромѣ естественной обязанности; онъ дѣлаетъ добро, потому что это добро, и воздерживается отъ зла, потому что это зло, уподобляясь этимъ Богу, который не имѣетъ надъ собою высшаго и не подлежитъ наградамъ и наказаніямъ [1].

Привычка направлять свои дѣйствія сообразно съ естественнымъ закономъ называется *добродѣтелью*, противоположное тому *порокомъ*. Сужденіе о добротѣ или порочности дѣйствій получаетъ названіе *совѣсти*. Такое сужденіе возможно только черезъ посредство разума, который, усматривая связь вещей, можетъ судить о томъ, что ведетъ къ совершенству или къ несовершенству. Слѣдовательно, совѣсть проистекаетъ отъ разума; человѣкъ потому имѣетъ совѣсть, что онъ разумное существо. Удовольствіе же и неудовольствіе, которыми сопровождается совершеніе добра или зла, не составляютъ собственно совѣсти, хотя часто смѣшиваются съ нею. Это не болѣе, какъ послѣдствія совѣсти, ибо мы ощущаемъ удовольствіе, когда усматриваемъ согласіе; и неудовольствіе, когда видимъ несогласіе въ своихъ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ. Изъ этого ясно, что спокойная совѣсть, проистекающая изъ правильныхъ сужденій, одна можетъ устранить многіе поводы къ неудовольствію и тѣмъ самымъ доставить человѣку истинное счастіе. Слѣдовательно, для достиженія блаженства необходимо, чтобъ человѣкъ всѣ свои поступки возводилъ къ правильнымъ сужденіямъ. Онъ долженъ, при каждомъ своемъ дѣйствіи, сознавать ту цѣль, которую онъ имѣетъ въ виду, и всѣ эти цѣли связывать между собою, такъ чтобы всѣ онѣ составляли средства для достиженія главной цѣли жизни, то есть, совершенства. Наука, указывающая человѣку правильное устройство жизни, называется мудростью. Лейбницъ вѣрно опредѣлилъ ее, какъ науку блаженства; однако, замѣчаетъ Вольфъ, я предпочитаю свое опредѣленіе, ибо оно яснѣе и даетъ лучшія основанія для дальнѣйшихъ выводовъ [2]).

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. u L. гл. I, § 30, 31, 36—39.

[2]) V. G. v. d. M. Th. u L. §§ 90, 106, 108, 134, 135, 140, 141, 315.

Стремясь къ мудрости, человѣкъ долженъ въ особенности стараться пріобрѣсти господство надъ своими внѣшними чувствами, надъ воображеніемъ и страстями, которыя нерѣдко затмѣваютъ разумъ, представляя намъ призрачное добро вмѣсто истиннаго, и отвлекая наше вниманіе отъ естественнаго закона. Владычество чувствъ, воображенія и страстей составляетъ рабство человѣка, величайшее препятствіе къ исполненію естественнаго закона, а потому и къ достиженію счастія. Напротивъ, господство разума составляетъ свободу человѣка, ибо тогда онъ властенъ надъ собою [1]).

Съ своею педантическою манерой, Вольфъ даетъ подробныя наставленія о томъ, какъ слѣдуетъ достигать мудрости. Во первыхъ, говоритъ онъ, когда утромъ просыпаешься, надобно обдумать, что̀ будешь дѣлать въ теченіи дня, и что̀ можетъ съ нами случиться. 2) Надобно разсмотрѣть, что каждое изъ этихъ дѣйствій и обстоятельствъ можетъ способствовать нашему совершенству. 3) Когда ложишься спать, надобно перебрать все, что сдѣлалъ въ теченіи дня, и 4) надобно разсмотрѣть, на сколько все это содѣйствовало достиженію конечной нашей цѣли. Всѣ сужденія непремѣнно должны быть приведены въ умозаключенія, которыхъ правильность должна быть изслѣдована, какъ со стороны содержанія, такъ и со стороны формы. Въ этомъ Вольфъ видитъ единственное средство пріобрѣсти прямую совѣсть [2]).

Содержаніе естественнаго закона составляютъ обязанности человѣка. Обязанностью называется, вообще, дѣйствіе сообразное съ закономъ. Первыя обязанности относятся къ самому себѣ. Онѣ заключаются въ совершенствованіи души, тѣла и своего внѣшняго состоянія. Для этого необходимо прежде всего самопознаніе, а такъ какъ оно невозможно безъ познанія другихъ, то человѣкъ обязанъ познавать и другихъ. Въ этомъ состоитъ совершенство разума, а черезъ посредство разума совершенствуется и воля, когда истинное познаніе добра и зла становится для нея побудительною причиною дѣятельности. Относительно тѣла, наши обязанности заключаются въ сохраненіи жизни и здоровья, въ развитіи тѣлесныхъ способностей и въ пользованіи такими удовольствіями, которыя не влекутъ за собою страданій. И здѣсь, въ силу закона совершенства, всѣ тѣлесныя движенія и все, что принадлежитъ къ тѣлу, должно

---

1) V. G. v. d. M. T. и L. §§ 180—185.
2) V. G. v. d. M. Th. и L. § 94, 172.

быть вполнѣ согласно одно съ другимъ, а также и съ общею цѣлью жизни. Наконецъ, человѣку нужно извѣстное имущество, какъ для удовлетворенія своихъ нуждъ и желаній, такъ и для своего совершенствованія. Отсюда обязанности труда, бережливости и довольства своею судьбою, которое одно даетъ человѣку душевное спокойствіе. Къ внѣшнимъ преимуществамъ принадлежитъ и честь, то есть, доброе мнѣніе другихъ. И объ ней человѣкъ обязанъ заботиться, стараясь быть достойнымъ истиннаго уваженія. Но вообще, такъ какъ внѣшнія преимущества не зависятъ отъ человѣка и по существу своему измѣнчивы, то человѣкъ обязанъ не превозноситься въ счастіи, и терпѣливо переносить несчастіе [1].

За обязанностями къ себѣ слѣдуютъ обязанности къ Богу, какъ источнику всякаго совершенства. Будучи обязанъ стремиться къ возможно полному познанію вещей, человѣкъ долженъ познавать Бога, какъ существо совершеннѣйшее. Живое же познаніе Бога, то есть, такое, которое дѣйствуетъ и на волю, ведетъ въ тому, что мы божественныя совершенства дѣлаемъ побудительными причинами своихъ поступковъ. Въ этомъ состоитъ почтеніе къ Богу, которое, слѣдовательно, составляетъ также обязанность человѣка. Устройство всей жизни сообразно съ богопочтеніемъ есть благочестіе, которое возвышаетъ всѣ добродѣтели, ибо мы черезъ это относимъ всѣ свои дѣйствія къ верховному совершенству. Поэтому, хотя атеистъ можетъ жить по естественному закону, однако добродѣтель его всегда остается на низшей ступени. Съ почтеніемъ къ Богу соединяется и любовь къ нему, ибо живое познаніе совершенства влечетъ за собою любовь. Поэтому человѣкъ обязанъ любить Бога. Наконецъ, изъ тѣхъ же началъ вытекаютъ страхъ Божій, надежда, благодарность и т. д. Исполненіе всѣхъ этихъ обязанностей составляетъ внутреннее богослуженіе, которое, выражаясь во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, служитъ основаніемъ богослуженія внѣшняго. Послѣднее поэтому принадлежитъ также къ обязанностямъ человѣка [2].

Наконецъ, третій разрядъ обязанностей составляютъ обязанности къ ближнимъ. Онѣ вытекаютъ изъ общаго закона совершенства, который требуетъ, чтобы добро вообще, гдѣ бы оно ни встрѣчалось, потому только, что оно добро, было побудительною причиною дѣйствій человѣка. Поэтому, мы должны стремиться къ совершенствованію других, также

[1] V. G. v. d. M. Th. u. L. часть II.
[2] V. G. v. d. M. Th. u. L. часть III.

какъ и самихъ себя: А такъ какъ совершенство ближнихъ состоитъ въ томъ же самомъ, въ чемъ и наше, то тѣ и другія обязанности одинаки. Поэтому человѣкъ долженъ, по мѣрѣ силъ, помогать другимъ въ достиженіи совершенства [1].

До сихъ поръ все въ изложеніи Вольфа идетъ совершенно послѣдовательно; но здѣсь онъ полагаетъ ограниченіе, которое существенно видоизмѣняетъ самое начало его теоріи. Онъ утверждаетъ, что мы не обязаны помогать другому въ томъ, что онъ можетъ сдѣлать собственными силами. Это выводится изъ того, что наибольшее совершенство достигается тамъ, гдѣ каждый дѣлаетъ все, что онъ въ состояніи исполнить, требуя помощи другихъ только въ случаѣ невозможности получить что нибудь собственными средствами. Иначе, говоритъ Вольфъ, нѣкоторыя силы будутъ теряться, а другія отвлекаться отъ настоящаго своего назначенія, слѣдовательно, совершенство будетъ меньше. Точно также мы не обязаны помогать другому въ дѣлѣ, которое не состоитъ въ нашей власти. Поэтому, напримѣръ, слабосильный человѣкъ не обязанъ помогать другому, попавшему въ руки разбойниковъ, ибо онъ подвергъ бы только опасности собственную жизнь, не избавивъ другаго отъ бѣды [2].

Эти ограниченія служатъ Вольфу средствомъ спасти самостоятельность личныхъ цѣлей человѣка, которыя иначе должны исчезнуть въ подчиненіи общему закону. Мы можемъ видѣть здѣсь коренной недостатокъ, свойственный всему этому направленію. Нравственное начало, вытекающее изъ требованій разума, познающаго законъ или связь вещей, выводитъ человѣка изъ личной сферы и полагаетъ ему общія цѣли и стремленія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, человѣкъ не перестаетъ быть отдѣльнымъ, самостоятельнымъ лицемъ; это—другая, личная сторона его жизни, на которой основано право, и которая составляетъ существенную часть его естества. Между тѣмъ, эта сторона теряетъ настоящее свое значеніе у тѣхъ философовъ, которые отправляются исключительно отъ нравственнаго элемента; чисто личныя требованія и стремленія не объясняются изъ ихъ системы. Поэтому, когда они стараются изъ своихъ началъ вывести противоположныя, они постоянно принуждены прибѣгать къ оговоркамъ, то ссылаясь на испорченность человѣческой природы, которая дѣлаетъ совершенство невозможнымъ, то вводя ограниченія, ко-

[1] V. G. v. d. M. Th. u L. часть IV, гл. I. § 767, 768.
[2] V. G. v. d. M. Th. u L. часть IV, гл. I, § 769—772.

торыя не согласуются съ ихъ собственными основаніями. Послѣднее мы видимъ въ настоящемъ случаѣ у Вольфа. Съ нравственной точки зрѣнія, эти оговорки отнюдь не оправдываются. Нѣтъ сомнѣнія, что при взаимной помощи достигается высшее совершенство, нежели при одиновой дѣятельности человѣка; а такъ какъ мы должны всегда выбирать наилучшее, то обязанность оказывать другимъ пособіе не ограничивается случаями необходимой нужды. Нѣтъ сомнѣнія также, что самопожертвованіе слабосильнаго человѣка, старающагося освободить другаго изъ рукъ разбойниковъ, стоитъ нравственно выше, нежели боязливое уклоненіе отъ подачи помощи. Еще менѣе можно согласиться съ Вольфомъ, когда онъ утверждаетъ, что человѣкъ, очень полезный обществу, обязанъ не подвергать своей жизни опасности, подавая помощь другому [1]. Практическій, ограниченный педантизмъ Вольфа наивнымъ образомъ высказывается въ этихъ положеніяхъ, которыя не мѣшаютъ ему однакоже продолжать свои разсужденія въ совершенно иномъ строѣ.

Съ обязанностью помощи соединяется обязанность любви, которая состоитъ въ радости чужому счастію. Поставляя себѣ цѣлью общее добро и совершенство, мы должны радоваться чужому счастію, также какъ и своему. Поэтому мы обязаны любить ближнихъ, какъ самихъ себя; любовь же побуждаетъ насъ всѣми силами содѣйствовать чужому счастію. Такимъ образомъ, она представляетъ главный путь къ общему благоденствію. Еслибы всѣ люди любили другъ друга, то никто не имѣлъ бы ни въ чемъ недостатка. Отсюда ясно, что высшее блаженство, какого человѣкъ способенъ достигнуть на землѣ, можетъ быть только плодомъ любви [2].

Дѣйствіе, противное обязанностямъ къ другимъ, есть *обида* (Beleidigung). Слѣдовательно, обидою или оскорбленіемъ называется всякій поступокъ, отъ котораго состояніе другаго дѣлается болѣе несовершеннымъ,—опредѣленіе, можно замѣтить, слишкомъ широкое. И здѣсь оказывается у Вольфа смѣшеніе разнородныхъ началъ, юридическихъ съ нравственными и утилитарными. Въ дѣйствительности, не всякое дѣйствіе, противное любви или наносящее другому вредъ, есть обида, а единственно то, которымъ нарушаются права личности. Нельзя, напримѣръ, назвать обидою, когда мы побуждаемъ другаго предаваться излиш-

[1]) V. G. v. d. M. Th. u L. § 773.
[2]) Тамъ же, § 774—777.

ной ѣдѣ и этимъ разстроиваемъ его желудокъ. Между тѣмъ, Вольфъ подобное дѣйствіе причисляетъ также къ обидамъ [1]).

Такъ какъ мы должны исполнять свои обязанности, то мы никого не должны оскорблять. Иначе, еслибы мы имѣли подобное право относительно другаго, то и другой имѣлъ бы такое же право въ отношеніи къ намъ. Если же по нашей винѣ произошелъ для ближняго вредъ, то мы обязаны вознаградить убытокъ. Слѣдовательно, мы можемъ и отъ другаго требовать вознагражденія причиненнаго намъ вреда. Однако, если подобное требованіе противорѣчитъ другимъ нашимъ обязанностямъ въ отношеніи къ ближнимъ, то мы должны простить обиду; напримѣръ, когда намъ случайно нанесенъ убытокъ бѣднымъ человѣкомъ, которому мы, по закону любви, обязаны помочь. Вольфъ замѣчаетъ при этомъ, что прощеніе есть благодѣяніе, а не долгъ; но изъ положенныхъ имъ началъ нельзя вывести такого различія [2]).

Отъ общей обязанности любви отличается особенная, которая связываетъ насъ съ друзьями, то есть, съ тѣми, которые взаимно насъ любятъ. Здѣсь обязанность становится тѣснѣе, вслѣдствіе благодарности за оказанныя благодѣянія или за желаніе дѣлать намъ добро [3]). Друзьямъ противоположны враги, то есть, люди, которые насъ ненавидятъ. Изъ общей обязанности любви слѣдуетъ, что мы ни въ комъ не должны возбуждать къ себѣ вражды, а если у насъ есть врагъ, то мы не должны увеличивать его вражду своими поступками. Поэтому, въ отношеніе къ врагамъ, мы обязаны воздерживаться отъ всякаго враждебнаго дѣйствія. Отсюда рождается польза для насъ самихъ, ибо, чѣмъ болѣе врагъ насъ ненавидитъ, тѣмъ болѣе онъ старается намъ вредить. Изъ этого ясно, что мы не должны ненавидѣть враговъ и платить имъ зломъ за зло, а напротивъ, мы обязаны прощать обиды. Но кто прощаетъ обиды, тотъ относится къ врагу, какъ будто бы онъ его не оскорблялъ, то есть, какъ къ ближнему вообще, а такъ какъ мы ближнихъ должны любить, какъ самихъ себя, то мы и враговъ обязаны любить точно также. Подобное требованіе кажется тяжелымъ для людей привыкшихъ слѣдовать своимъ влеченіямъ. Но мудрый, который видитъ общую связь истинъ, понимаетъ, что высшее совершенство добродѣтели состоитъ въ такомъ

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. и L. часть IV. § 817, 818.
[2]) Тамъ же, § 820, 824—29.
[3]) Тамъ же, § 834.

воздержанія своихъ влеченій, при которомъ мы самимъ врагамъ оказываемъ добро. Любить тѣхъ, которые насъ любятъ, не мудрено; гораздо выше любить тѣхъ, кто насъ ненавидитъ. А такъ какъ созерцаніе совершенства составляетъ высшее счастіе, то любовь къ врагамъ имѣетъ особенную сладость для разумнаго человѣка [1]).

Однако, изъ любви къ врагамъ не слѣдуетъ, что мы должны позволять имъ оскорблять себя. Это было бы противно обязанностямъ къ себѣ, въ силу которыхъ мы должны устранять отъ себя всякій вредъ. При такомъ столкновеніи обязанностей, надобно соблюдать возможно большее согласіе съ общими правилами нравственности, а такъ какъ эти правила запрещаютъ обиды вообще, то мы удовлетворяемъ нравственности, защищаясь отъ обидъ. Притомъ, по естественному закону, никто не долженъ пренебрегать обязанностями къ себѣ, чтобъ отвратить отъ другаго зло, которому онъ хочетъ добровольно себя подвергнуть. А здѣсь обидчикъ самъ виноватъ въ томъ несчастіи, которое можетъ произойти для него отъ нашего дѣйствія [2]). Вольфъ простираетъ это правило такъ далеко, что даетъ каждому право употреблять всѣ возможныя средства для предупрежденія нападеній отъ враговъ; мы можемъ даже лишить ихъ жизни, если того требуетъ наша собственная безопасность, которую мы обязаны охранять. Единственное ограниченіе, которое онъ полагаетъ, состоитъ въ томъ, что мы не должны употреблять сильныя средства, когда достаточны слабѣйшія [3]). Смѣшеніе правъ и обязанностей опять ведетъ здѣсь къ искаженію нравственности: то, что составляетъ послѣдствіе права, выдается за предписаніе нравственнаго закона.

Изъ права защиты и предупрежденія оскорбленій Вольфъ выводитъ право войны, которое такимъ образомъ совмѣщается у него съ общею обязанностью соблюдать миръ и воздерживаться отъ обидъ. И здѣсь, тѣ правила осторожности, которыми онъ постоянно ограничиваетъ нравственныя требованія, ведутъ къ тому, что онъ неизвѣстныхъ людей совѣтуетъ скорѣе считать врагами, нежели друзьями, объясняя только, что подобное правило не заключаетъ въ себѣ ничего дурнаго, такъ какъ разумный человѣкъ долженъ любить своихъ враговъ [4]).

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. и L. § 845—857.
[2]) Тамъ же, § 866. 7.
[3]) Тамъ же, § 873.
[4]) Тамъ же, § 884, 5.

Въ связи съ обязанностями къ другимъ находятся и обязанности, касающіяся собственности [1]). Вольфъ, также какъ Томазій, считаетъ общеніе имуществъ нравственнымъ идеаломъ для человѣчества. Еслибы всѣ любили другъ друга, какъ самихъ себя, то никто не бралъ бы себѣ болѣе того, что ему нужно, и всякій безвозмездно помогалъ бы другимъ. Такимъ образомъ, у разумныхъ людей имущество могло бы быть общее. Но такъ какъ въ дѣйствительности не всѣ добродѣтельны, а напротивъ, многіе увлекаются пороками, то общеніе имуществъ невозможно; оно повело бы только къ безпорядкамъ и къ взаимнымъ обидамъ. Если же состояніе человѣчества не дозволяетъ общенія, то необходимо установить собственность, а какъ скоро собственность установлена, такъ ее слѣдуетъ уважать, и тотъ кто ее нарушаетъ, наноситъ другому обиду [2]).

Такимъ образомъ, основаніе собственности выводится изъ испорченности человѣческой природы. Во имя нравственныхъ началъ, Вольфъ установляетъ здѣсь однако нѣкоторыя ограниченія. Собственность, по его теоріи, вводится для того, чтобы никто не имѣлъ недостатка въ предметахъ необходимыхъ для удовлетворенія нуждъ и для жизненныхъ удобствъ; слѣдовательно, никто не долженъ получать болѣе того, что потребно для этой цѣли, и если одинъ имѣетъ излишекъ, въ то время, какъ другой терпитъ недостатокъ, то подобное распредѣленіе несогласно съ справедливостью. На этомъ основаніи, Вольфъ утверждаетъ, что вещи, никому не принадлежащія, могутъ быть усвоены только нуждающимися [3]). Затѣмъ, самое употребленіе усвоенныхъ предметовъ опредѣляется обязанностями человѣка къ себѣ и къ другимъ. Всякое употребленіе вещи, не основанное на обязанностяхъ, напримѣръ, трата денегъ на неумѣренную жизнь, есть злоупотребленіе, на которое намъ не дано права ни природою, ни Богомъ. А такъ какъ мы своимъ можемъ считать только то, что служитъ намъ для исполненія обязанностей, то весь излишекъ мы должны признавать общимъ достояніемъ, принадлежащимъ не только намъ, но и нуждающимся [4]).

Очевидно, что для вывода собственности нравственныя начала оказываются совершенно недостаточными. По своему обыкновенію, Вольфъ,

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. u L. гл. IV, гл. 3.
[2]) Тамъ же, § 887—92.
[3]) Тамъ же, § 898—900.
[4]) Тамъ же, § 902, 3.

установившп правила, отрицающія право собственности, немедленно ограничиваетъ ихъ оговоркою, что никто не обязанъ отдавать свое имущество другому иначе, какъ въ случаѣ нужды [1]). Но подобное ограниченіе не придаетъ собственности болѣе твердыхъ основаній, ибо огромное большинство человѣческаго рода не въ состояніи собственными силами пріобрѣсти всѣхъ жизненныхъ удобствъ.

Изъ потребности взаимныхъ услугъ Вольфъ выводитъ обмѣнъ имуществъ, а вслѣдствіе того необходимость опредѣленія ихъ цѣны. Отсюда возникаютъ различныя обязательства между людьми. Такъ какъ здѣсь опять является юридическое начало, то Вольфъ, въ изложеніи теоріи обязательствъ, постоянно прибѣгаетъ къ правиламъ осторожности, которыя онъ выводитъ изъ обязанности соблюдать собственную выгоду. Такъ напримѣръ, онъ утверждаетъ, что мы не должны давать взаймы иначе, какъ будучи увѣрены, что деньги будутъ намъ возвращены съ процентами, а если имущество должника намъ неизвѣстно, то мы должны брать залогъ. Точно также не слѣдуетъ поручаться за другаго, когда мы не увѣрены, что онъ въ состояніи заплатить, ибо мы этимъ можемъ нанести себѣ вредъ, а мы обязаны отстранять отъ себя всякій вредъ. Поэтому не должно и дарить другому болѣе, нежели мы можемъ удѣлить безъ ущерба собственному благосостоянію [2]).

Съ такими же ограниченіями излагается наконецъ и обязанность говорить правду, которая сопровождаетъ человѣческія обязательства. Ложь, по увѣренію Вольфа, запрещается только потому, что обманомъ наносится вредъ другому; если же утаеніе правды никому не причиняетъ вреда, а намъ приноситъ пользу, то это не ложь, а позволительное притворство. Говорить неправду можетъ даже иногда быть обязанностью человѣка, если этимъ устраняется зло [3]). Поэтому и обѣщанія свои мы должны держать только тогда, когда они согласны съ естественнымъ закономъ, то есть, съ добромъ. При этомъ, однако, можетъ возникнуть затрудненіе: что̀ дѣлать, когда отъ исполненія обѣщанія можетъ причиниться вредъ намъ самимъ, а отъ неисполненія другому? Здѣсь, говоритъ Вольфъ, мы должны основательно разобрать, какое дѣйствіе болѣе согласно съ естественнымъ закономъ, и поступать сообразно съ полученнымъ результа-

---

[1]) V. G. v. d. M. Th. и L. кн. IV, гл. 3, § 907.
[2]) Тамъ же, §§ 947, 953, 966.
[3]) Тамъ же, кн. IV, гл. 4, §§ 985, 987.

томъ. Отсюда Вольфъ выводитъ, что при заключеніи договоровъ надобно соблюдать величайшую осторожность, замѣчая при этомъ, что хотя доброжелательство вообще есть добродѣтель, однако излишнее доброжелательство можетъ быть порокомъ, ибо мы этимъ наносимъ себѣ вредъ и тѣмъ нарушаемъ естественный законъ [1]).

Изъ всего этого разбора человѣческихъ обязанностей Вольфъ выводитъ общее правило, что хотя мы должны дѣлать другимъ какъ можно болѣе добра, но благость, проистекающая изъ любви, должна руководствоваться мудростью, которая научаетъ насъ связывать всѣ свои поступки закономъ достаточнаго основанія, воздавая каждому то, что слѣдуетъ, и не забывая ни себя для другихъ, ни другихъ для себя. Благость, направляемая мудростью, и есть *правда*, которая воздаетъ каждому свое. Это высшая изъ всѣхъ добродѣтелей. Тамъ, гдѣ господствуетъ одна любовь, многое совершается не такъ, какъ слѣдуетъ: съ одной стороны, нерѣдко дается лишнее, съ другой стороны, опускается то, что нужно. Но гдѣ къ любви присоединяется мудрость, тамъ каждый поступокъ имѣетъ достаточное основаніе, и все идетъ къ высшему совершенству [2]).

Это опредѣленіе правды—то самое, которое мы видѣли у Лейбница; но у Вольфа оно получаетъ особенное значеніе, которымъ характеризуется отличіе его точки зрѣнія отъ той, на которой стоялъ его предшественникъ. Поставивъ себѣ задачею свести въ общую систему всю совокупность нравственныхъ отношеній человѣка, Вольфъ хотѣлъ уравновѣсить обязанности къ другимъ обязанностями къ себѣ; это онъ и выразилъ въ началѣ правды. Но эта попытка, какъ мы видимъ, повела только къ довольно безобразному сочетанію высшихъ требованій любви съ правилами самой обыкновенной житейской мудрости. Въ основаніи лежала вѣрная мысль, что высшее совершенство жизни состоитъ въ сочетаніи двухъ разныхъ элементовъ: личнаго съ общимъ, права съ обязанностью; но стоя исключительно на точкѣ зрѣнія нравственности, Вольфъ переводилъ все, что относится къ праву, въ разрядъ обязанностей. Отсюда у него самыя странныя столкновенія человѣческихъ обязанностей; отсюда безпрерывные скачки отъ высокаго къ смѣшному, отъ философской мысли къ самой ограниченной житейской пошлости. Наивность, съ которою все это высказывалось, конечно, коренилась въ самыхъ свойст-

[1]) V. G. v. d. M. Th. и L. гл. IV, гл. 4, §§ 1004, 6, 14, 15.
[2]) Тамъ же, §§ 1022—24.

вахъ его ума, но источникъ противорѣчащихъ воззрѣній заключался въ односторонности системы.

На нравственныхъ обязанностяхъ человѣка Вольфъ строитъ и свое ученіе объ обществѣ. Такъ какъ дѣятельность на пользу другихъ и совершенствованіе своего собственнаго состоянія невозможны безъ общежитія. то человѣкъ обязанъ соединяться съ другими для взаимной пользы Такое соединеніе называется обществомъ, которое поэтому ничто иное, какъ договоръ нѣсколькихъ лицъ о достиженіи своей пользы совокупными силами. Общая польза или общественное благо составляетъ, слѣдовательно, цѣль всякаго общежитія; она заключается въ безпрепятственномъ стремленіи всѣхъ къ большему и большему совершенству. Соединенныя такимъ образомъ лица, имѣя общій интересъ, образуютъ какъ бы одно лице. Поэтому члены общества обязаны не вредить другъ другу, и тотъ кто преступаетъ это правило, долженъ быть принужденъ другими къ исполненію своихъ обязанностей. Въ противномъ случаѣ, лице, которому нанесенъ вредъ, имѣетъ право выдти изъ общества, ибо этимъ нарушается та цѣль, для которой онъ соединился съ другими. Точно также никто не обязанъ оставаться въ обществѣ, которое по самому существу своему неправомѣрно, ибо никто не обязанъ соблюдать договоры противные естественному закону. Наконецъ, всякій имѣетъ право выступить изъ общества, когда онъ можетъ сдѣлать это безъ ущерба своимъ сочленамъ. Но пока онъ остается въ союзѣ съ другими, человѣкъ обязанъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ имѣть въ виду общественное благо. Такимъ образомъ, основное правило всякаго общежитія будетъ слѣдующее: *дѣлай то, что содѣйствуетъ общественному благу и не дѣлай того, что ему противорѣчитъ*. Поэтому, въ случаѣ столкновенія общаго блага съ частнымъ, первому должно быть дано предпочтеніе [1]).

Общества могутъ быть простыя и сложныя. Первыя составляются изъ отдѣльныхъ лицъ, вторыя изъ меньшихъ обществъ. Къ первому разряду принадлежитъ прежде всего союзъ супружескій. Человѣкъ обязанъ заботиться о продолженіи своего рода. Сама природа вложила въ него естественное къ тому стремленіе. Поэтому человѣкъ обязанъ вступать въ бракъ, въ виду пріобрѣтенія потомства. А такъ какъ рожденіе дѣтей влечетъ за собою ихъ воспитаніе, то союзъ родителей долженъ

---

[1]) V. G. v. d. Gesel. Leb. d. Mensch. часть 1-я, гл. 1-я.

быть самый тѣсный и долговѣчный. Между ними установляется общеніе всей жизни, до окончательнаго воспитанія дѣтей. Такимъ образомъ, разумъ требуетъ, чтобы супружескій союзъ не расторгался до самой смерти. Притомъ, такъ какъ для подобнаго сожительства нужно постоянное согласіе, то здѣсь умѣстно только сочетаніе единаго мужа съ единою женою. Обязанности супруговъ заключаются во взаимной помощи и любви; относительно воспитанія дѣтей, они составляютъ какъ бы одно лице. Но такъ какъ во всякомъ обществѣ необходимо господство единой воли, то и здѣсь, по естественному закону, указывать долженъ тотъ, у кого болѣе разума, а другой обязанъ повиноваться. Въ дѣйствительности однако, подобное правило легко можетъ породить столкновенія, ибо часто невозможно опредѣлить, кто умнѣе. А такъ какъ большею частью мужчина бываетъ разумнѣе женщины, то разумъ требуетъ, чтобы власть дана была мужу, который обязанъ однако слушать умнаго совѣта жены. Съ своей стороны, жена должна повиноваться, пока мужъ не требуетъ ничего несправедливаго. Этимъ путемъ въ супружескомъ союзѣ установляются миръ и согласіе, первыя условія взаимнаго счастія [1]).

Изъ отношенія родителей къ дѣтямъ образуется второе естественное общество—отеческое. Такъ какъ дѣти не въ состояніи сами о себѣ заботиться и управлять собою, то они въ правѣ ожидать отъ другихъ помощи и руководства. Эта обязанность ни на комъ не лежитъ ближе, какъ на родителяхъ, которые поэтому должны доставлять дѣтямъ всѣ средства къ совершенствованію и направлять всѣ ихъ дѣйствія къ этой цѣли. Въ этомъ состоитъ забота и управленіе. Возникающее отсюда право называется *отеческою властью*. Оно принадлежитъ обоимъ родителямъ и продолжается до тѣхъ поръ, пока дѣти становятся взрослыми. Съ своей стороны, дѣти обязаны родителямъ повиновеніемъ, во всемъ, что справедливо или что не противорѣчитъ естественному закону. Кромѣ того, за оказанныя имъ благодѣянія они должны платить родителямъ благодарностью и любовью и стараться дѣлать все, что требуется для ихъ пользы. Любовь и благодарность, будучи постоянными обязанностями человѣка въ отношеніи къ другимъ, должны продолжаться въ теченіи всей жизни; повиновеніе же прекращается съ совершеннолѣтіемъ [2]).

---

[1]) V. G. v. d. G. Leb. d. M. часть 1-я, гл. 2.
[2]) V. G. v. d. g. L. d. M. ч. 1-я, гл. 3.

Третье простое общество есть общество господское. Оно образуется вслѣдствіе того, что человѣкъ, живущій своимъ трудомъ, вступаетъ въ услуженіе къ другому. Отсюда взаимныя отношенія, изъ которыхъ возникаютъ обязанности обѣихъ сторонъ. Слуга долженъ усердно исполнять все то, къ чему онъ обязался, и слушаться въ этихъ предѣлахъ приказаній господина, а послѣдній, съ своей стороны, обязанъ не удерживать мзды и не требовать отъ слуги бо̀льшаго, нежели слѣдуетъ. Сверхъ того, какъ послѣдствія общихъ нравственныхъ обязанностей человѣка, здѣсь рождаются ближайшая обязанность господина заботиться о благѣ слуги, и обязанность слуги радѣть о пользѣ господина.

Кромѣ свободныхъ слугъ существуютъ и рабы, которые составляютъ собственность господина. Рабство даетъ послѣднему бо̀льшую власть надъ подчиненными, но не уничтожаетъ нравственныхъ его обязанностей, которыя остаются тѣже, что и въ отношеніи къ свободнымъ слугамъ. Можно ли однако считать рабство правомѣрнымъ? Такъ какъ всякій обязанъ, по мѣрѣ силъ, содѣйствовать счастью другаго, а рабство мѣшаетъ счастью, то ясно, что не должно человѣка дѣлать рабомъ. Однако, такъ какъ есть люди, которые по своему характеру требуютъ строгаго обхожденія, а между тѣмъ, оставаясь на свободѣ, они не подчиняются власти, то нельзя назвать несправедливымъ временное обращеніе ихъ въ рабство, для собственной ихъ пользы. Вольфъ замѣчаетъ при этомъ, что о рабствѣ нечего распространяться, такъ какъ оно не существуетъ у европейскихъ народовъ [1]).

Изъ трехъ означенныхъ обществъ, различными путями, образуется сложный союзъ, который называется домомъ. Здѣсь владычествуетъ домохозяинъ; жена же, въ качествѣ хозяйки, господствуетъ надъ домочадцами, но права ея ограничиваются властью мужа, которому она подчинена. Она является здѣсь преимущественно совѣтницею. Обязанность хозяина заключается въ томъ, чтобы его домъ достигалъ возможно бо̀льшаго совершенства, то есть, чтобы все въ немъ шло согласно, и одно другому бы не препятствовало. Поэтому, онъ долженъ завести въ домѣ строгій порядокъ и блюсти, чтобы всѣ держались этого порядка. И здѣсь, общимъ правиломъ должно быть благо всего дома, которому должна подчиняться польза членовъ [2]).

---

[1]) V. G. v. d. g. L. d. M. ч. 1-я гл. 4.

[2]) Танъ же, гл. 5.

Домашній союзъ не въ состояніи однако удовлетворить всѣмъ требованіямъ общежитія. Совершенство жизни влечетъ за собою многообразныя занятія, которыя должны распредѣляться между гораздо болѣе значительнымъ количествомъ людей, нежели сколько можетъ вмѣщать въ себѣ отдѣльный домъ. Кромѣ того, необходимо и огражденіе отъ внѣшнихъ нападеній, а отдѣльный домъ самъ себя защищать не въ состояніи. Поэтому дома соединяются въ болѣе обширный союзъ, который называется государствомъ. Итакъ, государство есть общество, состоящее изъ столькихъ домовъ, сколько нужно для общаго благосостоянія и безопасности. Отсюда общій законъ, который служитъ мѣриломъ всего, что касается до политическаго союза: «дѣлай то, что способствуетъ общему благосостоянію и охраняетъ общественную безопасность, и избѣгай того, что противорѣчитъ тому и другому». Государство, какъ и всякое другое общество, имѣетъ право употреблять всѣ нужныя средства, чтобы каждый его членъ исполнялъ свои обязанности, и никто не ставилъ бы своей частной пользы выше общественной. Такой союзъ образуетъ единое лице, которое относительно другихъ государствъ имѣетъ тѣже обязанности, какъ отдѣльныя лица осноcительно другъ друга.

Цѣлью государства опредѣляется его устройство. Совершеннѣйшимъ устройствомъ будетъ то, которымъ лучше всего охраняются общественное благосостояніе и безопасность, то есть, та, въ которой люди могутъ жить счастливѣйшимъ образомъ. А такъ какъ совершенство состоитъ въ согласіи разнообразнаго, то всѣ государственныя учрежденія должны быть направлены къ этой цѣли.

Противъ этого могутъ возразить, что совершенство есть невозможный идеалъ, къ которому стремиться напрасно. Но 1) совершенство тогда только можетъ быть названо невозможнымъ, когда оно заключаетъ въ себѣ противорѣчащія или невозможныя условія; совершенство же сообразное съ человѣческой природою не представляетъ ничего недостижимаго. 2) Если мы даже не въ состояніи достигнуть высшаго идеала, то мы все таки должны имѣть о немъ понятіе, чтобы знать, что̀ именно желательно и къ чему мы должны стремиться. Отсюда ясно, что основаніемъ политики должно быть познаніе естественнаго закона и требованій нравственности [1]).

---

[1]) V. G. v. d. g. L. d. M. часть 2-я, гл. 1-я.

Такимъ образомъ, по ученію Вольфа, вся дѣятельность государства опредѣляется нравственными цѣлями человѣка. Очевидно, что подобное воззрѣніе должно было вести къ полному смѣшенію юридическихъ и нравственныхъ началъ. Все, что можетъ служить человѣческому совершенству, становится цѣлью политики. Государство должно, съ одной стороны, всѣми средствами заставлять каждаго гражданина исполнять свои нравственныя обязанности, а съ другой стороны оно должно устранять всякое нарушеніе этихъ обязанностей. Поэтому, говоритъ Вольфъ, чтобы знать, каковы должны быть государственныя установленія, необходимо пересмотрѣть всѣ обязанности человѣка. Изъ нихъ можно видѣть, въ чемъ заключается общественное благосостояніе и какими дѣйствіями оно можетъ быть нарушено.

Первое условіе благосостоянія состоитъ въ достаточномъ количествѣ народонаселенія. Оно можетъ быть слишкомъ велико, если не всѣмъ достаетъ пропитанія, слишкомъ мало, если земля можетъ прокормить большее количество людей, или если государство слишкомъ слабо для защиты. Этимъ опредѣляются задачи политики въ этомъ вопросѣ. Такъ, гдѣ нужно увеличить населеніе, надобно заботиться о томъ, чтобы подданные рано вступали въ бракъ и тщательно воспитывали своихъ дѣтей. Надобно привлекать чужестранцевъ и не позволять подданнымъ выселяться изъ государства; а такъ какъ люди привлекаются и удерживаются удобствами жизни, то нужно заботиться о томъ, чтобы всѣмъ было хорошо жить. Съ другой стороны, такъ какъ народонаселеніе не должно превышать средствъ пропитанія, то слѣдуетъ пещись о томъ, чтобы не было недостатка въ вещахъ необходимыхъ для жизни. Поэтому, государство должно каждому доставлять работу и опредѣлять величину заработной платы, такъ чтобы всякій могъ содержать себя своимъ трудомъ. Но всѣ не могутъ имѣть достаточно работы, если въ извѣстномъ состояніи, напримѣръ въ какомъ нибудь ремеслѣ, болѣе людей, нежели нужно. Поэтому необходимо опредѣлить, смотря по обстоятельствамъ, количество людей въ каждомъ состояніи. А такъ какъ, съ другой стороны, всякій обязанъ работать по мѣрѣ силъ, то надобно устранять всѣ поводы къ праздности и къ безполезному расточенію имущества.

Затѣмъ, человѣкъ обязанъ стремиться къ познанію того, что ему нужно въ жизни и особенно къ познанію добра и зла. Отсюда обязанность государства устроивать школы и академіи, назначать въ нихъ хорошихъ учителей, доставлять послѣднимъ приличное содержаніе и положеніе въ

обществѣ, заботиться объ успѣшномъ ходѣ занятій и устранять отъ школъ тѣхъ, которые не имѣютъ средствъ, охоты или способности учиться. Далѣе, такъ какъ человѣкъ обязанъ стремиться къ добру, то государство должно имѣть попеченіе о томъ, чтобы подданные были добродѣтельны. Для этого необходимы прежде всего хорошее нравственное преподаваніе и полезныя книги. Надобно по возможности искоренять пороки, ученіемъ, примѣромъ, устраненіемъ поводовъ къ соблазну. Такъ какъ познаніе Бога и поклоненіе ему служатъ самыми надежными побужденіями къ добродѣтели, то надобно заботиться о религіозномъ воспитаніи народа, строить церкви и установлять праздничные дни, свободные отъ житейскихъ заботъ. Наконецъ, нравственному совершенствованію народа содѣйствуютъ театральныя представленія, которыя производятъ на душу болѣе сильное дѣйствіе, нежели книги; поэтому забота правительства должна быть обращена и на этотъ предметъ.

Къ числу важнѣйшихъ обязанностей государства относится предупрежденіе и устраненіе всякихъ взаимныхъ обидъ между членами союза. Государство должно наблюдать, чтобы обязательства исполнялись, какъ слѣдуетъ. Для предупрежденія обмана въ куплѣ и продажѣ, надобно установить изслѣдованіе качества всѣхъ товаровъ и опредѣлять цѣну каждаго. Съ тою же цѣлью должна быть опредѣлена и величина роста, а съ другой стороны, надобно смотрѣть, чтобы не было въ государствѣ людей, которые жили бы одними процентами съ своихъ капиталовъ, безъ всякой работы. Если, не смотря на естественные и гражданскіе законы, происходитъ нарушеніе права, то государство должно оказывать помощь или прибѣгать къ наказанію. Помощь нужна тамъ, гдѣ одинъ членъ союза отказывается исполнять свои обязательства въ отношеніи къ другому; наказаніе же прилагается тамъ, гдѣ обида уже нанесена. Наконецъ, государство можетъ дѣйствовать и наградами, которыя служатъ побужденіемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда принудительныя средства были бы неумѣстны.

Наказанія должны быть соразмѣрны съ величиною обиды или вреда. Они служатъ не только средствомъ для исправленія преступниковъ, но и примѣромъ для остальныхъ. Этимъ общественныя наказанія отличаются отъ домашнихъ, которыя имѣютъ въ виду только первую цѣль. Наказаніе не можетъ впрочемъ сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ; оно способно только удержать его отъ зла. Поэтому здѣсь дѣло идетъ лишь о внѣшней дисциплинѣ. Это единственное, что можетъ имѣть въ виду граждан-

скій законъ, въ отличіе отъ естественнаго, который простирается и на внутренній міръ человѣка. Оттого говорятъ, что мысли не подлежатъ наказанію. Поэтому не подлежатъ наказанію и простыя заблужденія. Вообще, наказывать слѣдуетъ только то, что противорѣчитъ государственной цѣли, то есть, общественному благосостоянію и безопасности. Но изъ этого ясно, что можно наказывать, если не самыя мнѣнія, то распространеніе заблужденій вредныхъ для общества. Не должно поэтому терпѣть въ обществѣ атеистовъ, когда они явно высказываютъ свой образъ мыслей. Ибо, хотя безбожіе само по себѣ не ведетъ къ дурной жизни, однако это справедливо только относительно разумныхъ людей. Большинство же людей неразумно; они сдерживаются преимущественно страхомъ Бога и наказаній въ будущей жизни, а потому для нихъ атеизмъ представляетъ опасный соблазнъ.

Говоря о наказаніяхъ, Вольфъ оправдываетъ и употребленіе пытки, когда общественное благо непремѣнно требуетъ наказанія извѣстнаго преступленія, а нѣтъ другаго средства открыть виновнаго. Онъ совѣтуетъ только прилагать ее съ большою осторожностью и лишь въ крайнихъ случаяхъ. Далѣе, входя въ подробности на счетъ образа жизни подданныхъ, онъ возлагаетъ на государство обязанность заботиться не только о томъ, чтобы каждый имѣлъ за сходную цѣну то, что ему нужно для пищи и одежды, но и о томъ, чтобы каждый въ пищѣ и одеждѣ сообразовался съ своимъ состояніемъ и съ общественнымъ своимъ положеніемъ. Вольфъ приписываетъ государству даже попеченіе объ удовольствіи всѣхъ пяти чувствъ, ибо все это необходимо для совершенства человѣка. Однимъ словомъ, во имя нравственнаго совершенства, рука правительства простирается на все; для личной свободы не остается почти мѣста [1]).

Всѣ эти постановленія гражданскаго закона служатъ впрочемъ только подкрѣпленіемъ требованій закона естественнаго, который охраняется государствомъ, потому что самъ по себѣ онъ недостаточенъ для неразумныхъ людей. Если иногда и допускаются отступленія отъ естественнаго закона, то это бываетъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда точное исполненіе послѣдняго могло бы повести къ спорамъ и замѣшательствамъ. Тутъ необходимо примириться съ нѣкоторымъ зломъ для избѣжанія зла еще бо́льшаго. Кромѣ того, гражданскими постановленіями иногда упроща-

---

[1]) О государственномъ устройствѣ см. вообще Ver. Ged. v. d. gesell. L. d. M. часть II, гл. 3.

ются предписанія естественнаго закона. Но эти отступленія всегда должны имѣть характеръ дозволенія, а никогда предписанія: гражданскій законъ можетъ оставлять безнаказанными нарушенія естественнаго закона, но никогда не можетъ предписать подобнаго нарушенія, ибо въ такомъ случаѣ законъ былъ бы несправедливъ, слѣдовательно, не долженъ бы былъ исполняться. Отсюда ясно, что гражданскіе законы имѣютъ менѣе полноты и совершенства, нежели законы естественные [1]).

Этими началами опредѣляются и границы власти правительства, стоящаго во главѣ государства. Оно установляется собственно для исполненія естественнаго закона, а потому не можетъ предписать ничего, что бы ему противорѣчило. Еслибы оно дало подобное приказаніе, то подданные не обязаны повиноваться, развѣ когда неповиновеніе можетъ принести имъ болѣе вреда, нежели повиновеніе. Напримѣръ, говоритъ Вольфъ, еслибы правительство взимало небольшую подать на содержаніе комедіантовъ, производящихъ соблазнъ, то это, конечно, было бы безнравственно; но такъ какъ неповиновеніе навлекло бы на подданныхъ еще большее зло, а вина лежитъ здѣсь на правительствѣ, которое дѣйствуетъ помимо воли гражданъ, то лучше повиноваться. Напротивъ, подданные обязаны неповиноваться, когда правительство предписываетъ имъ самимъ сдѣлать что либо противное совѣсти и религіи [2]).

Установленіе правительствъ Вольфъ, также какъ и его предшественники, основываетъ на договорѣ, въ силу котораго правители обязываются всѣми средствами содѣйствовать общественному благосостоянію и безопасности, а подданные, съ своей стороны, обязываются повиноваться. Такой договоръ правомѣренъ, ибо онъ имѣетъ въ виду исполненіе естественнаго закона и предупрежденіе всякаго его нарушенія [3]).

Что касается до самаго устройства власти, то оно можетъ быть различно. Вольфъ принимаетъ Аристотелево раздѣленіе образовъ правленія на монархію, аристократію и политію, которыя извращаются въ тиранію, олигархію и демократію. Кромѣ того, могутъ быть и смѣшанныя формы, образующіяся изъ сочетанія простыхъ. Преимущества и недостатки каждаго изъ этихъ видовъ опредѣляются способностью его къ достиженію государственной цѣли, ибо само правительство ничто иное какъ средство

---

[1]) V. G. v. d. g. L. d. M. часть 2-я, гл. 4

[2]) Тамъ же, гл. 5-я § 433—434.

[3]) Тамъ же, гл. 2, §§ 230, 231

для осуществленія этой цѣли. А потому, для разрѣшенія этого вопроса, надобно прежде всего знать: что̀ требуется въ этомъ отношеніи отъ правителей?

Необходимыя въ правительствѣ качества суть разумъ и добродѣтель, которые непремѣнно должны быть связаны другъ съ другомъ. Къ этому должна присоединяться искренняя любовь къ подданнымъ; ибо правительство обязано заботиться объ ихъ счастьи, которое неразлучно съ совершенствомъ. Отсюда ясно, что тамъ гдѣ эти качества соединяются въ князѣ, возможна монархія, и что напротивъ, при отсутствіи ихъ, монархія превращается въ тиранію. При этомъ Вольфъ замѣчаетъ, что не всякое отклоненіе отъ нравственныхъ требованій даетъ право считать монархію за тиранію: полное совершенство не принадлежитъ человѣку, а потому здѣсь слѣдуетъ имѣть въ виду только большинство случаевъ. Еще въ большей мѣрѣ возможно соединеніе разума, добродѣтели и любви къ подданнымъ въ аристократіи, составленной изъ лучшихъ людей, ибо здѣсь эти качества, распредѣляясь между многими, восполняются одно другимъ. Но если они распредѣлены такъ, что они другъ друга не восполняютъ и не уравновѣшиваютъ, то аристократія превращается въ олигархію. Наконецъ, возможенъ и выборъ лучшихъ людей изъ всѣхъ состояній; этимъ способомъ образуется политія. Когда же вся чернь призывается къ правленію, то установляется демократія, ибо простолюдинъ не имѣетъ довольно разума, чтобы судить о государственныхъ дѣлахъ, а не довольно твердъ въ добродѣтели, чтобы предпочитать общую пользу частной. Что касается до смѣшанныхъ формъ, то къ нимъ прилагаются тѣже начала. Главное правило то, чтобы часть, которая преимущественно держитъ власть, не могла злоупотреблять своими правами.

Обсуждая свойства различныхъ образовъ правленія, Вольфъ замѣчаетъ, что политія приходится народамъ образованнымъ, у которыхъ процвѣтаютъ мудрость и добродѣтель. Этого намека, говоритъ онъ, достаточно, для того, чтобы каждый могъ судить, какая политическая форма пригодна тому или другому народу. Эта осторожная уклончивость не мѣшаетъ ему однако разбирать выгоды и недостатки различныхъ образовъ правленія. Преимуществомъ монархіи онъ признаетъ то, что въ ней возможны быстрое рѣшеніе и тайное веденіе дѣлъ. Поэтому ей должно быть дано предпочтеніе въ случаѣ войны и въ другихъ обстоятельствахъ, гдѣ промедленіе вредно и требуется тайна. Недостатокъ же ея состоитъ въ томъ, что отдѣльное лице болѣе подвержено страстямъ и заблужденіямъ,

нежели цѣлое собраніе. Съ своей стороны, аристократія имѣетъ то преимущество, что здѣсь легче воздерживаются вредныя для общества стремленія, но зато въ ней возникаютъ партіи, которыя могутъ противодѣйствовать другъ другу и въ благихъ начинаніяхъ. Раздоры ихъ порождаютъ въ государствѣ смуты и безпокойства, чего нельзя опасаться въ монархіи. Когда же вельможи сохраняютъ между собою согласіе, то и это бываетъ въ ущербъ народу, если они имѣютъ въ виду свою собственную, а не общественную пользу. Этого послѣдняго недостатка, общаго монархіи и аристократіи, не имѣетъ политія: такъ гдѣ всѣ участвуютъ въ правленіи, частная польза не можетъ противорѣчить общественной. Но съ другой стороны, такъ какъ большинство людей неразумно, то тутъ скорѣе всего могутъ быть приняты вредныя для государства рѣшенія. Нерѣдко даже, вслѣдствіе неразлучнаго съ неразуміемъ упорства, трудно бываетъ придти къ какому нибудь соглашенію. Наконецъ, здѣсь еще болѣе, нежели въ аристократіи, можетъ возгорѣться гибельная вражда партій; внутреннія безпокойства нигдѣ не возникаютъ такъ легко какъ въ политіи [1]).

Выше всѣхъ чистыхъ формъ Вольфъ ставитъ правленія смѣшанныя или ограниченныя законами. Онъ подробно распространяется объ ихъ устройствѣ. Существенный характеръ ихъ заключается въ томъ, что въ нихъ установляются извѣстныя правила, отъ которыхъ правители не могутъ отступать. Эти правила опредѣляются первоначальнымъ договоромъ, по которому правительство получаетъ власть отъ народа. А такъ какъ, по естественному закону, правители обязаны соблюдать договоры, то эти правила составляютъ для нихъ законъ. Поэтому они называются *основными законами* государства.

Однако, одного даннаго правителями обѣщанія недостаточно, чтобы заставить ихъ соблюдать основные законы; нужно болѣе крѣпкое ручательство. Нерѣдко договоръ утверждается присягою; но и этого мало. Правители не всегда достаточно разумны, чтобы по одному внутреннему побужденію исполнять свои обязательства. Поэтому, единственное надежное ручательство въ соблюденіи договора заключается въ возможности принужденія, а для этого необходимо ограниченіе власти правителей собраніемъ чиновъ. Основные законы должны опредѣлять случаи, когда правительство не можетъ дѣйствовать по усмотрѣнію, а требуется согласіе

---

[1]) V. G. v. d. g. L. d. M. часть 2-я, гл. 2.

чиновъ государства. Главнымъ образомъ, оно нужно для взиманія податей, отъ чего зависитъ все государственное управленіе. Кромѣ того, войско должно быть подчинено начальнику, обязанному повиноваться единственно приказаніямъ согласнымъ съ основными законами; ибо, еслибы правитель могъ самовластно распоряжаться войскомъ, то онъ всегда имѣлъ бы возможность безнаказанно нарушать основные законы. Когда же правитель не можетъ получить денегъ безъ согласія чиновъ и не имѣетъ арміи въ своемъ полномъ распоряженіи, то этимъ самымъ ограничивается и право его начинать войну и заключать миръ. Наконецъ, чтобы должности не замѣщались неспособными лицами, по протекціи, надобно дать коллегіямъ право предоставлять кандидатовъ къ различнымъ ваканціямъ.

Всѣ эти ограниченія, говоритъ Вольфъ, нисколько не умаляютъ значенія власти, ибо разумный человѣкъ самъ ограничиваетъ себя такъ, чтобы отъ его дѣйствій не могло произойти вреда для общества. Даже всемогущій Богъ ограничиваетъ себя своею мудростью. Въ самодержавномъ правленіи, хотя монархъ не имѣетъ надъ собою высшаго, кромѣ Бога, однако и онъ долженъ руководиться требованіями общаго благосостоянія и безопасности; иначе онъ становится тираномъ. Поэтому устройство, въ которомъ власть принуждена всегда дѣйствовать сообразно съ мудростью, можетъ служить только къ большей славѣ правительства. Вольфъ замѣчаетъ впрочемъ, что онъ хотѣлъ только указать на различіе неограниченнаго правленія и ограниченнаго, не имѣя въ виду разбирать преимущества того или другаго, и еще менѣе утверждать, что означенныя ограниченія должны быть установлены вездѣ [1]).

Не смотря однако на эту оговорку, очевидно, что Вольфъ изъ всѣхъ политическихъ формъ давалъ предпочтеніе правленію ограниченному основными законами. Это вытекало изъ самаго существа нравственнаго ученія, которое выше всего ставитъ начало закона и подчиняетъ ему личную волю человѣка. Но одинъ законъ не въ силахъ сдерживать власть; послѣдняя можетъ быть ограничена только призваніемъ самихъ гражданъ къ участію въ правленіи, то есть, политическою свободою. Оказывается, слѣдовательно, необходимость прибѣгнуть къ началу свободы и связать его съ нравственными обязанностями человѣка. Въ изложенномъ выше ученіи Вольфа, это начало является только въ государственномъ устройствѣ; въ основныхъ же положеніяхъ, на которыхъ строится вся систе-

[1]) V. G. v. d. g. L. d. M. часть 2-я, гл. 5.

ца, объ немъ нѣтъ рѣчи. Естественная свобода человѣка упоминается здѣсь только въ видѣ намековъ, которые остаются безъ дальнѣйшихъ послѣдствій. На этомъ, очевидно, нельзя было остановиться. Чтобы связать всѣ элементы нравственнаго порядка въ одно систематическое цѣлое, на основаніи закона совершенства, надобно было ввести въ эту систему начала свободы и права, безъ которыхъ совершенство недостижимо. Это именно Вольфъ и старался сдѣлать въ двухъ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ, въ *Естественномъ правѣ* и въ *Установленіяхъ права естественнаго и общенароднаго*. Послѣднее содержитъ въ себѣ всю сущность его взглядовъ, а потому можетъ служить достаточнымъ указаніемъ на ходъ его мысли [1]).

И здѣсь Вольфъ отправляется отъ понятія о совершенствѣ, какъ согласія въ разнообразіи, но оно опредѣляется ближайшимъ образомъ отношеніемъ къ конечной цѣли. Согласіемъ называется стремленіе всѣхъ частей къ единой цѣли. Такъ напримѣръ, совершенство часовъ состоитъ въ способности ихъ точно показывать время. Разногласіе, напротивъ, есть противорѣчіе въ стремленіи къ общей цѣли. Такъ напримѣръ, глазъ несовершенъ, если въ устройствѣ его есть что либо мѣшающее ясному зрѣнію. Совершенство называется существеннымъ, если оно состоитъ въ согласіи существенныхъ опредѣленій предмета, которыми онъ постигается, какъ бытіе извѣстнаго рода; случайнымъ, если согласуются случайныя опредѣленія съ существенными. А такъ какъ дѣйствія, вытекающія изъ свободы, принадлежатъ къ случайнымъ опредѣленіямъ человѣка, а напротивъ тѣ, которыя вытекаютъ изъ самой его природы, относятся къ опредѣленіямъ существеннымъ, то ясно, что тѣ свободныя дѣйствія, которыя опредѣляются одинакими конечными цѣлями съ дѣйствіями естественными, ведутъ къ совершенству человѣка, а потому называются добрыми, и наоборотъ. Поэтому, правымъ дѣйствіемъ называется то, въ которомъ усматривается согласное употребленіе всѣхъ силъ и способностей, составляющихъ существо человѣка, именно, разума, воли и движущей силы [2]).

---

[1]) Въ *Естественномъ правѣ* Вольфъ прямо говоритъ, что къ ученію объ обязанностяхъ надобно присоединить ученіе о правахъ: Quoniam in jure naturae non modo obligationes, verum etiam jura doceri debent.... officia unam tantummodo partem Juris Naturae constituunt, nec cum juribus confundenda sunt, cum dispar sit officiorum et jurium ratio (часть I, гл. 1, § 58).

[2]) Instit. Iur. Nat. et Gent. часть I, гл. 1, §§ 9—12, 16, 17.

Нельзя здѣсь не замѣтить, что понятіе о совершенствѣ выводитъ нравственное ученіе изъ предѣловъ чисто нравственныхъ началъ, ибо, если нужно согласіе всѣхъ силъ и способностей, то необходимо и удовлетвореніе физической природы, какъ самостоятельнаго элемента жизни. Вольфъ дѣлаетъ тутъ впрочемъ оговорку: доказывая, что человѣкъ долженъ сообразовать свои дѣйствія съ своею природою, онъ прибавляетъ: *какъ разумнаго существа*. Поэтому, нравственно невозможнымъ называется то, что противорѣчитъ разумной природѣ человѣка, нравственно возможнымъ то, что съ нею согласно, наконецъ, нравственно необходимымъ то, что противоположно нравственно невозможному. Послѣднее и есть *обязанность* [1]).

Изъ присущаго совершенству начала конечной цѣли непосредственно вытекаетъ сочетаніе обязанностей къ себѣ съ обязанностями къ другимъ. Люди, по ограниченности своей природы, не могутъ совершенствовать себя и свое состояніе иначе, какъ совокупными силами; слѣдовательно, они обязаны содѣйствовать чужому совершенству, на сколько это совмѣстно съ обязанностями къ себѣ [2]).

Съ другой стороны, съ обязанностью соединяется и право. Каждый долженъ имѣть свободу дѣлать все, что необходимо для исполненія обязанности. Слѣдовательно, законная свобода человѣка простирается на столько, на сколько требуется его обязанностями. Эта нравственная способность или свобода дѣйствовать называется *правомъ*. Такимъ образомъ, право вытекаетъ изъ обязанности, и еслибы не было обязанности, то не было бы и права. Обязывая насъ къ цѣли, естественный законъ тѣмъ самымъ даетъ намъ право на средства. Отсюда раздѣленіе закона на предписывающій, запрещающій и дозволяющій. Изъ перваго проистекаетъ обязанность или долгъ, изъ втораго недозволенное, изъ третьяго дозволенное или то, на что мы имѣемъ только право. Послѣдняго рода законъ, замѣчаетъ Вольфъ, есть законъ въ истинномъ смыслѣ слова, ибо, давая намъ извѣстное право, онъ тѣмъ самымъ запрещаетъ другимъ препятствовать дѣйствію нашей свободы, а отсюда у насъ рождается право не терпѣть препятствія, то есть, сопротивляться, когда кто хочетъ намъ мѣшать [3]).

---

[1]) Instit. I. N. et G. часть I, гл. 2. § 37.
[2]) Тамъ же, § 44.
[3]) Тамъ же, § 45—50.

Эти выводы Вольфа составляютъ окончательный результатъ всей нравственной теоріи. Право, по этому воззрѣнію, вытекаетъ изъ обязанности; оно дается человѣку единственно для исполненія послѣдней. Поэтому, правильнымъ признается только то употребленіе права, которое согласно съ обязанностью; остальное есть злоупотребленіе, которое воспрещается естественнымъ закономъ [1]). Въ этихъ положеніяхъ высказывается вся односторонность этого ученія. 1) Остается непонятнымъ, какимъ образомъ можетъ существовать законъ дозволяющій. Всякое дѣйствіе, необходимое для исполненія обязанности, не дозволяется только, а предписывается нравственнымъ закономъ, который обязываетъ человѣка всегда выбирать наилучшее или то, что ведетъ къ большему совершенству (§ 48). Слѣдовательно, дѣйствій только дозволенныхъ быть не можетъ. Тѣ дѣйствія, на которыя мы имѣемъ *только* право, не нужны для исполненія обязанности, а потому, по этой теоріи, вовсе не составляютъ права. 2) Этимъ опредѣленіемъ понятіе о правѣ съуживается, въ противорѣчіе съ самою сущностью этого начала, до такой степени, что оно перестаетъ быть правомъ. Такъ напримѣръ, право собственности, по существу своему, состоитъ въ свободѣ располагать извѣстнымъ имуществомъ по своему усмотрѣнію; но если право дано только для исполненія обязанности, то я могу дѣлать съ своимъ имуществомъ единственно то, что требуется моими обязанностями; все остальное выходитъ изъ предѣловъ моего права. Съ другой стороны, если я имѣю излишекъ, а постороннее лице нуждается въ моемъ имуществѣ для исполненія какой нибудь обязанности, то оно имѣетъ полное право имъ овладѣть, а я не имѣю права ему мѣшать. Такимъ образомъ, очевидно, понятіе о правѣ собственности уничтожается. 3) По этой теоріи непонятно, почему принужденіе ограничивается однимъ сопротивленіемъ препятствію. Право дается мнѣ для исполненія обязанности, а потому я могу требовать отъ другихъ все, что нужно для достиженія этой цѣли. Другіе же, съ своей стороны, не только обязаны мнѣ не мѣшать, но должны содѣйствовать мнѣ всѣми средствами. Слѣдовательно, если я имѣю право силою сопротивляться помѣхѣ, то я имѣю также право заставлять другихъ исполнять свои обязанности относительно меня. Черезъ это, границы между правомъ и нравственностью исчезаютъ. Чтобы избѣгнуть этого вывода, Вольфъ и здѣсь, какъ и въ прежнемъ своемъ ученіи, старается ввести

---

[1]) Inst. I. N. et G. часть I, гл. 2, § 66; Ius Nat. часть 1, гл. 1, § 60, 62.

обязанности къ ближнимъ въ болѣе тѣсныя рамки, признавая за человѣкомъ право отказать другому въ содѣйствіи, когда отъ этого можетъ произойти ущербъ себѣ, или когда тотъ можетъ восполнить недостатокъ собственными силами [1]). Но изъ послѣдняго прямо слѣдуетъ, что я не имѣю права отказать въ помощи истинно нуждающемуся, а онъ, напротивъ, имѣетъ право взять у меня все, что ему нужно. Кромѣ того, ограниченіе обязанности взаимной помощи случаями непобѣдимой нужды противорѣчитъ закону совершенства. Чѣмъ болѣе люди помогаютъ другъ другу, тѣмъ высшее достигается совершенство, а такъ какъ я всегда обязанъ выбирать наилучшее, то я, въ сущности, никогда не въ правѣ отказать другому въ помощи, развѣ когда онъ въ ней вовсе не нуждается. Иначе мое право будетъ противорѣчить моей обязанности, что немыслимо, если право дается только для исполненія обязанности. Еще болѣе противорѣчитъ закону совершенства абсолютное предпочтеніе, данное обязанностямъ къ себѣ въ случаѣ столкновенія ихъ съ обязанностями къ другимъ. Пожертвовать личнымъ благомъ, чтобы оказать помощь ближнему, есть, напротивъ, признакъ высшаго нравственнаго совершенства; слѣдовательно, въ этомъ заключается и высшая обязанность относительно самого себя, а потому невозможно, на этомъ основаніи, дать человѣку право отказать другому въ пособіи.

Самъ Вольфъ чувствовалъ недостаточность своихъ доводовъ; поэтому, при обсужденіи этого вопроса, онъ окончательно ссылается на естественную свободу человѣка, которой противорѣчитъ право принуждать другаго къ исполненію обязанностей [2]). Но естественная свобода плохо клеится съ его системою. Вольфъ выводитъ ее только съ помощью весьма искусственной аргументаціи. Признавая прирожденныя человѣку обязанности, онъ, разумѣется, признаетъ и прирожденныя права, которыхъ никто отнять не можетъ. А такъ какъ эти обязанности и права вытекаютъ изъ самой природы человѣка, которая у всѣхъ одна, то въ нравственномъ отношеніи всѣ люди равны: никто не имѣетъ преимущества передъ другимъ. Отсюда правило: то, что ты, на основаніи своего права, не хочешь, чтобы другой тебѣ дѣлалъ, того и ты не дѣлай другому.

---

[1]) Inst. I. N. et G. часть I, гл. 2. §§ 44, 59, 61; Ius. Nat. часть I, гл. 3, §§ 608—610.

[2]) Philos. Pract. Univ. часть I, гл. 2, § 234. На это мѣсто Вольфъ ссылается въ Ius. Nat. часть I, гл. 3.

и наоборотъ: что ты, на основаніи своего права, хочешь, чтобы другой тебѣ дѣлалъ, то и ты дѣлай другому. Слѣдовательно, еслибы у тебя было право на чужія дѣйствія; такъ чтобы другой долженъ былъ сообразовать свои дѣйствія съ твоею волею, то и другому принадлежало бы такое же право на твои дѣйствія. Но, говоритъ Вольфъ, *это нельзя*, особенно если распространить это правило на всѣхъ людей. Въ природѣ человѣка нѣтъ основанія, почему бы тому или другому принадлежало право на дѣйствія того или другаго сторонняго лица. Поэтому, мы должны заключить, что по природѣ, никому не принадлежитъ право на дѣйствія другаго; каждый, слѣдовательно, въ своихъ поступкахъ зависитъ единственно отъ себя. Эта независимость называется *свободою*. Слѣдовательно, по природѣ всѣ люди свободны.

Какъ же сочетается это начало съ закономъ совершенства, который требуетъ достиженія общей цѣли совокупными силами людей?

Свобода, говоритъ Вольфъ, не уничтожаетъ естественныхъ обязанностей человѣка, но исполненіе ихъ предоставляется собственному сужденію каждаго. Я имѣю право просить чужой помощи, но не принудить другаго къ подачѣ этой помощи. Съ своей стороны, другой можетъ, по своему усмотрѣнію, оказать или не оказать мнѣ содѣйствіе; но онъ не въ правѣ препятствовать мнѣ въ употребленіи моего права, ибо послѣднее дано мнѣ для исполненія обязанности, и онъ самъ обязанъ его уважать. Если же онъ хочетъ препятствовать мнѣ силою, то и я, съ своей стороны, имѣю право употреблять противъ него силу. Отсюда различіе между правами и обязанностями *совершенными* и *несовершенными*. Первыя соединены съ принужденіемъ, вторыя нѣтъ. Всякое прирожденное право, будучи дано человѣку для исполненія обязанности, возложенной на него неизмѣннымъ закономъ природы, само по себѣ совершенно, а потому можетъ быть защищаемо силою. Но право на чужія дѣйствія само по себѣ несовершенно, ибо оно простирается на чужія обязанности, которыхъ исполненіе зависитъ отъ чужой свободы. А если несовершенно право, то несовершенны и соотвѣтствующія ему обязанности. Таковы обязанности человѣколюбія, которыя не могутъ быть вынуждены силою. Однако, такъ какъ человѣкъ нерѣдко нуждается въ чужой помощи, и ему бываетъ необходима увѣренность, что онъ ее получитъ, то онъ можетъ несовершенную обязанность превратить въ совершенную, испросивъ чужое согласіе. Это происходитъ посредствомъ договора, когда одинъ обязывается къ извѣстному дѣйствію въ отношеніи къ другому. Проистекаю-

щее отсюда право, въ отличіе отъ прирожденнаго, называется *пріобрѣтеннымъ*, и тотъ, кто его нарушаетъ, можетъ быть принуждаемъ силою къ исполненію своей обязанности [1]).

Такимъ путемъ Вольфъ приходитъ къ сочетанію права и свободы съ нравственными обязанностями человѣка. Но этотъ выводъ могъ быть добытъ только непослѣдовательнымъ проведеніемъ положенныхъ въ основаніе началъ. Если право дано мнѣ для исполненія обязанности, то отсюда слѣдуетъ, что я имѣю право на все, что нужно для исполненія этой обязанности. Кто обязанъ достигать цѣли, тому дано право на средства (§ 46.) Цѣль же можетъ быть достигнута только совокупными силами людей, вслѣдствіе чего самый естественный законъ обязываетъ ихъ помогать другъ другу. Слѣдовательно, я имѣю право требовать отъ другаго все, что нужно для исполненія моей обязанности. Другаго права, кромѣ совершеннаго, по этой теоріи даже быть не можетъ, ибо всѣ права одинаково даются для исполненія обязанностей, возлагаемыхъ на человѣка неизмѣннымъ закономъ природы. Самъ Вольфъ признаетъ прирожденныя права совершенными; но право требовать чужой помощи прирождено человѣку, ибо оно составляетъ необходимое послѣдствіе самой его природы. Несовершенное право, по существу своему, вовсе даже не есть право. Точно также, съ нравственной точки зрѣнія, немыслима и несовершенная обязанность. Если прирожденное право, которое дано человѣку для достиженія совершенства, само по себѣ совершенно, то и всякая соотвѣтствующая ему обязанность совершенна. Если человѣку принадлежитъ совершенное право просить чужой помощи (§ 82), то на другомъ лежитъ совершенная обязанность исполнить эту просьбу. Вольфъ говоритъ, что такое взаимное право на чужія дѣйствія было бы нелѣпо; но эта нелѣпость прямо вытекаетъ изъ положенныхъ имъ началъ, изъ того, что право, а вмѣстѣ съ нимъ и принужденіе, выводится изъ нравственной обязанности. Устранить нелѣпость можно было только непослѣдовательностью.

Несоотвѣтственность правъ и обязанностей еще яснѣе высказывается при разборѣ отдѣльныхъ обязанностей человѣка. По общепринятому ученію, Вольфъ дѣлитъ ихъ на обязанности къ себѣ, къ ближнимъ и къ Богу. Первыя заключаются въ совершенствованіи души, тѣла и внѣш-

---

[1]) Instit. I N. et G. Par. I, cap. III. De oblig. et jur. homin. universali in genere.

наго состоянія. Отсюда право на все, что нужно для достиженія этой цѣли: на пищу, лѣкарства, одежду, жилище, украшенія и т. д. [1]). Между тѣмъ, все это права, которымъ не соотвѣтствуютъ никакія совершенныя обязанности со стороны другихъ, слѣдовательно, на основаніи которыхъ ничего нельзя требовать. Очевидно, что понятіе о правѣ здѣсь неприложимо. Невозможно утверждать, что человѣкъ имѣетъ право на жизненныя удобства, когда никто не обязанъ удовлетворять этому праву. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь права безъ обязанностей. Съ другой стороны, при исчисленіи обязанностей къ ближнимъ, Вольфъ, для исполненія ихъ, даетъ человѣку одно только отрицательное право защищать другихъ отъ обидъ, выводя притомъ это право весьма искусственнымъ образомъ изъ обязанности. Аргументація его слѣдующая: изъ того, что я не долженъ обижать другаго, вытекаетъ, въ силу взаимности, что я имѣю право защищать себя отъ чужихъ обидъ, а такъ какъ я въ отношеніи къ другому имѣю тѣже обязанности, какъ и относительно себя, а право дается для исполненія обязанности, то я имѣю право и другаго защищать отъ обидъ [2]). Но принимая даже подобное умозаключеніе, можно спросить, гдѣ же права нужныя для исполненія остальныхъ обязанностей къ ближнимъ? Объ нихъ умалчивается, потому что здѣсь опять присвоеніе человѣку подобныхъ правъ было бы слишкомъ нелѣпо. Надобно было бы, напримѣръ, признать за человѣкомъ право брать все, что ему нужно для исполненія обязанностей человѣколюбія, благодарности и т. п., что немыслимо. Наконецъ, изъ обязанностей къ Богу Вольфъ выводитъ право людей опредѣлять и устроивать все, что потребно для религіозныхъ собраній; но это право очевидно принадлежитъ не отдѣльному человѣку, а цѣлому обществу. О свободѣ вѣроисповѣданія здѣсь нѣтъ и рѣчи. Напротивъ, такъ какъ естественнымъ закономъ запрещается поклоненіе, соединенное съ идолопоклонствомъ и предразсудками, то изъ этого выводится, что никто не имѣетъ права устроивать поклоненія Богу по своему усмотрѣнію [3]).

Изъ всего этого очевидно, что изъ нравственныхъ обязанностей невозможно вывести права. Поэтому, когда Вольфъ переходитъ къ ученію о собственности, онъ принужденъ оставить въ сторонѣ начало обязанности и искать основаній въ прирожденной человѣку свободѣ. Но и здѣсь

[1]) Instit. I. Nat. et G. p. I, c. IV.
[2]) Instit. I. Nat. G. p. I, c. V, § 143, 151.
[3]) Inst. I. N. et G. p. I, c. V, § 182.

происходитъ смѣшеніе разнородныхъ понятій, ибо нравственныя требованія, съ своей стороны, вносятъ сюда положенія, совершенно несогласныя съ юридическими началами.

Сообразно съ прежнимъ своимъ ученіемъ, Вольфъ изъ равенства человѣческихъ правъ выводитъ первобытное общеніе имуществъ. Но такъ какъ оно предполагаетъ со стороны людей совершенное исполненіе всѣхъ обязанностей, а этого нельзя ожидать отъ человѣка, то во имя самаго естественнаго закона, который требуетъ, чтобы мы всегда выбирали наилучшее, это первобытное общеніе уничтожается и въ замѣнъ его устанавливается собственность, то есть, вещи подчиняются личному праву. Между тѣмъ, въ силу прирожденной свободы, каждый въ своихъ дѣйствіяхъ руководится только собственнымъ своимъ сужденіемъ, слѣдовательно, какъ скоро вещь подчинена личному праву, такъ собственникъ получаетъ свободу располагать ею по своему усмотрѣнію, съ исключеніемъ всякаго другаго. Поэтому, хотя по естественному закону злоупотребленіе правомъ не дозволено, однако оно должно быть допущено другими, пока не нарушаются ихъ права [1]). Съ другой стороны, прирожденная свобода, изъ которой вытекаетъ право произвольнаго распоряженія имуществомъ, не уничтожаетъ естественнаго закона, ограничивающаго эту свободу. Поэтому хозяинъ долженъ пользоваться своею вещью сообразно съ естественнымъ закономъ, а такъ какъ послѣдній не допускаетъ произвольнаго истребленія или порчи вещей, то право собственности не заключаетъ въ себѣ подобнаго права [2]). Вольфъ полагаетъ и нѣкоторыя другія ограниченія, которыя вводятся въ силу того же естественнаго закона. Установленіе собственности, говоритъ онъ, не могло уничтожить принадлежащаго всѣмъ людямъ права употреблять вещи, которыя имъ необходимы, ибо это было бы противно естественному закону. Слѣдовательно, собственность введена съ тайною оговоркою, что въ случаѣ крайней нужды, каждый можетъ пользоваться чужими вещами даже противъ воли хозяина. Кромѣ того, вообще, введеніе собственности уничтожаетъ первоначальное общеніе лишь на столько, на сколько это необходимо; поэтому здѣсь подразумѣвается и другая оговорка, именно, что должно быть допущено безвредное употребленіе вещей посторонними лицами. Однако, въ силу естественной свободы, сужденіе о томъ, что вредно или

---

[1]) Inst. I. N. et G. p. I, c. V, § 194, 195, 202.

[2]) Instit. I. N. et G. p. I, c. V, § 255.

безвредно, предоставляется самому хозяину [1]). Такимъ образомъ, въ послѣднемъ случаѣ, противоположныя начала общаго и личнаго права прямо приходятъ въ столкновеніе, и оказывается, что одно совершенно независимо отъ другаго.

Тѣже противорѣчія усматриваются и въ ученіи о человѣческихъ обществахъ. Въ основаніе полагается понятіе о естественной свободѣ человѣка, и отсюда выводятся чисто демократическія начала; но съ другой стороны, во имя вытекающей изъ обязанности общественной цѣли, снова воспроизводится вся прежняя теорія, далеко не благопріятствующая свободѣ.

Точка отправленія Вольфа состоитъ въ томъ, что такъ какъ по природѣ всѣ люди равны и свободны, то по естественному закону никто не имѣетъ власти надъ другимъ, и никто не можетъ быть подчиненъ другому противъ своей воли. Но съ другой стороны, такъ какъ люди обязаны совокупными силами достигать общей цѣли, то они добровольно соединяются въ общества. Изъ этого ясно, что общество ничто иное, какъ договоръ о достиженіи извѣстной цѣли совокупными силами людей. Ясно также, что общества различаются своими цѣлями. Каждый членъ обязывается дѣлать все, что требуется для достиженія этой цѣли, чѣмъ опредѣляются его права и обязанности; обществу же, какъ цѣлому, принадлежитъ право установлять то, что нужно для достиженія цѣли, и принуждать своихъ членовъ къ исполненію принятыхъ ими на себя обязанностей.

Это право всѣхъ надъ каждымъ есть *власть*. Слѣдовательно, общественная власть возникаетъ изъ договора. Для установленія правилъ, необходимыхъ для достиженія общественной цѣли, нужно согласіе всѣхъ, ибо самая цѣль достигается совокупными силами всѣхъ. Поэтому, когда составляется общество, надобно опредѣлить общимъ приговоромъ, что̀ именно должно дѣлаться всегда одинакимъ образомъ и какъ слѣдуетъ поступать въ случаѣ нужды. Рѣшеніе постановляется подачею голосовъ, а такъ какъ нельзя тутъ дать перевѣса лучшимъ людямъ, ибо каждый считаетъ себя лучшимъ, то надобно довольствоваться большинствомъ. Поэтому, всякій вступающій въ общество долженъ согласиться, чтобы рѣшеніе большинства считалось рѣшеніемъ всѣхъ, а меньшинство подчинялось бы этому приговору. Договоры общества о томъ, что должно всегда про-

---

[1]) Inst. I. N. et G. p. I, c. V, § 304, 305, 310.

исходить одинакимъ образомъ, называются законами. Каждое общество должно имѣть свои законы. Поэтому ему присвоивается законодательная власть, а также право наказывать нарушенія изданныхъ имъ правилъ [1]).

Эти начала Вольфъ прилагаетъ къ различнымъ видамъ общества. Въ отличіе отъ прежняго ученія, онъ не признаетъ власти мужа надъ женою, иначе какъ въ силу добровольнаго соглашенія. Точно такъ и родительскую власть онъ выводитъ изъ подобія договора (quasi pactum). Съ возрастаніемъ дѣтей, эта власть вводится въ болѣе и болѣе тѣсныя границы; съ окончаніемъ же воспитанія, она прекращается совершенно. Наконецъ, на договорѣ онъ основываетъ и господскую власть. По теоріи Вольфа, каждый, въ силу естественной свободы, воленъ продать себя въ рабство, если онъ не можетъ иначе снискать себѣ пропитаніе; всякій можетъ продать и своихъ дѣтей, если онъ не въ состояніи ихъ прокормить. Но возникающій отсюда договоръ даетъ господину только право на работу подчиненнаго и власть наказывать его за нерадѣніе, а отнюдь не право на жизнь и тѣло раба. Такимъ образомъ, естественная свобода ведетъ къ установленію рабства, хотя и неполнаго. Нельзя не сказать, что въ этомъ есть значительная непослѣдовательность: если прирожденное право дано намъ только для исполненія обязанностей, налагаемыхъ естественнымъ закономъ, то оно также неизмѣнно, какъ послѣдній, слѣдовательно, неотчуждаемо. Начало права опять выходитъ здѣсь за предѣлы обязанности. За исключеніемъ впрочемъ этихъ отступленій, ученіе Вольфа о домашнихъ отношеніяхъ весьма сходно съ прежнимъ. И здѣсь, главное основаніе у него все таки составляетъ начало обязанности.

Такой же отпечатокъ носитъ на себѣ и ученіе о государствѣ. Недостаточность дома для пріобрѣтенія необходимыхъ вещей ведетъ къ соединенію людей въ болѣе обширныя общества, имѣющія цѣлью довольство жизни, или счастіе, внутреннее спокойствіе и внѣшнюю безопасность [1]). Также какъ и другіе союзы, государство основано на дого-

---

[1]) Instit. I. N. et G. p. III, c. II, § 833—853.

[2]) На этомъ основаніи Вольфъ въ *Естественномъ Правѣ* опредѣляетъ государство слѣдующимъ образомъ: союзъ многихъ домовъ, установленный съ тою цѣлью, чтобы совокупными силами уготовить все, что нужно для потребностей, удобствъ и пріятности жизни, т. е. для счастія, и заботиться о томъ, чтобы каждый спокойно и безопасно пользовался своимъ правомъ и могъ бы защищать себя и свое добро отъ внѣшняго насилія, называется *государствомъ*. „Мы хотѣли ясно высказать цѣль государства въ самомъ опредѣленіи, говоритъ онъ въ примѣчаніи, потому что отсюда вытекаетъ все остальное". Ius Nat. часть VIII, гл. 1, § 4.

ворѣ. Власть въ немъ первоначально принадлежитъ народу. Но она простирается не далѣе того, что нужно для общаго блага; въ остальномъ, естественная свобода человѣка остается неприкосновенною. Народу принадлежитъ право устроить государство по своему усмотрѣнію и установить тотъ или другой образъ правленія. Власть правительства измѣряется первоначальною волею народа, выраженною при перенесеніи ея на извѣстныя лица. Законы, которыми опредѣляются права верховной власти называются основными, и такъ какъ они установляются волею народа, то они ею же могутъ быть измѣняемы и отмѣняемы, однако безъ нарушенія пріобрѣтенныхъ правъ правителя. Но законы, изданные самимъ правителемъ, не ограничиваютъ его власти. Точно также, власть остается неограниченною и въ томъ случаѣ, когда народъ, при первоначальномъ ея перенесеніи, не сохраняетъ за собою никакихъ правъ и не установляетъ совѣта, котораго согласіе требуется для рѣшенія извѣстныхъ дѣлъ. Наконецъ, власть не можетъ быть перенесена съ тѣмъ условіемъ, что народъ обязывается повиноваться хорошему правителю и оставляетъ за собою право сопротивляться дурному; ибо сужденія о томъ, что̀ хорошо и что̀ дурно, бываютъ разнообразны, слѣдовательно, подобное условіе не можетъ служить признакомъ для разграниченія взаимныхъ правъ правителя и народа [1]).

Эти положенія, въ силу которыхъ власть, первоначально принадлежащая народу, можетъ быть произвольно отчуждаема, ведутъ Вольфа къ принятію установленнаго Гуго Гроціемъ различія между государствами вотчинными и состоящими на правѣ пользованія. Во первыхъ, власть переносится на правителя всецѣло, во вторыхъ съ ограниченіями. По примѣру Гроція, смѣшивая начала гражданскаго права съ государственнымъ, Вольфъ признаетъ, что власть можетъ быть отдана въ ленъ и на правѣ фидеикомисса, и хотя господская власть, при которой подданные обращаются въ рабство, противорѣчитъ основному договору и не согласна съ цѣлью государства, однако, такъ какъ отъ народа зависитъ установить у себя то правленіе, какое ему угодно, то и подобная власть имѣетъ законное основаніе [2]). Очевидно, что здѣсь опять, приписанное народу право идетъ гораздо далѣе обязанности. По теоріи Вольфа, оно должно простираться единственно на то, что требуется государственною цѣлью.

---

[1]) Instit. I. N. et G. p. III, c. II, § 972—985.

[2]) Тамъ же, § 986—8, 997.

При такомъ взглядѣ, ученіе объ образахъ правленія сводится на положительное право, ибо оно опредѣляется не требованіями разума, а первоначальною волею народа. Поэтому Вольфъ ограничивается указаніями на тѣ установленія, которыя соотвѣтствуютъ тому или другому образу правленія. Въ основныхъ чертахъ, это ученіе сходно съ тѣмъ, которое онъ излагалъ въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ. Точно также и въ ученіи о государственномъ устройствѣ онъ воспроизводитъ прежніе свои выводы, не смотря на положеніе, что прирожденная человѣку свобода ограничивается лишь на столько, на сколько этого требуетъ общее благо. Такъ какъ послѣднее начало весьма упруго, то изъ него можно вывести полнѣйшее стѣсненіе свободы. Такъ, во имя общаго блага, Вольфъ признаетъ, что правители не должны дозволять праздности, что они обязаны доставлять всѣмъ работу, заботиться обо всѣхъ удобствахъ жизни, помогать исполняющимъ естественный законъ и силою принуждать другихъ сообразовать съ закономъ по крайней мѣрѣ свои внѣшнія дѣйствія [1]). Послѣднее относится и къ обязанностямъ человѣка къ Богу. Вольфъ не допускаетъ только вмѣшательства власти во внутреннее поклоненіе, такъ какъ нельзя заставить человѣка считать истиною то, въ чемъ онъ не убѣжденъ; но все, что касается до внѣшняго поклоненія, а также и всѣ дѣйствія, имѣющія какое нибудь отношеніе къ государству, вполнѣ подлежатъ опредѣленіямъ власти [2]). Въ *Естественномъ Правѣ* онъ идетъ еще далѣе: здѣсь онъ возлагаетъ на правителя обязанность заботиться о томъ, чтобы поданные были добродѣтельны и отвращались отъ пороковъ, ибо цѣль государства есть счастіе, а безъ добродѣтели никто не можетъ быть счастливъ. Отсюда слѣдуетъ, что правители должны смотрѣть, чтобы подданные были набожны и почитали Бога. Хотя въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ права наказывать чужія порочныя дѣйствія, которыми не наносится вредъ другому, но въ государствѣ всякіе пороки могутъ быть наказаны, ибо правительство должно заботиться о томъ, чтобы подданные были добродѣтельны [3]). Повторяется и прежнее ученіе о соотвѣтствіи гражданскаго закона естественному, съ весьма значительнымъ прибавленіемъ, что волею власти несовершенная обязанность можетъ быть превращена въ совершенную, если этого

---

[1]) Inst. I. N. et G. p. III, § 1021—1024.
[2]) Тамъ же, § 1064.
[3]) Ius Nat. p. VIII, c. 3, §§ 456—458, 652, 655.

требуетъ государственная цѣль, ибо, говоритъ Вольфъ, къ чему могутъ обязаться отдѣльныя лица въ силу естественной своей свободы, то можетъ предписать и правитель, которому эта свобода подчинена. Такимъ образомъ, обязанности человѣколюбія, въ силу предписанія власти, могутъ превратиться въ обязанности юридическія [1]). Ясно, что при такомъ воззрѣніи отъ естественной свободы не остается и слѣда: смѣшеніе началъ права и нравственности проявляется здѣсь вполнѣ. Но съ другой стороны, естественный законъ полагаетъ и границы власти правителя. Подданный не обязанъ повиноваться повелѣнію, противному естественной обязанности. Однако, такъ какъ власть не можетъ быть перенесена подъ тѣмъ условіемъ, что народъ будетъ повиноваться доброму правителю, а не дурному, то слѣдуетъ терпѣливо переносить наказаніе за неповиновеніе. Но если правитель преступаетъ основные законы государства, на которыхъ зиждется его право, то позволительно сопротивляться и употреблять принужденіе, ибо въ этомъ случаѣ онъ выступаетъ изъ предѣловъ своей власти [2]).

Наконецъ, Вольфъ излагаетъ начала международныхъ отношеній. Нравственное ученіе ведетъ къ установленію общей связи между всѣми людьми. Народы, также какъ и отдѣльныя лица, обязаны совершенствоваться совокупными силами. Отсюда учрежденный самою природою союзъ народовъ, основанный какъ бы на договорѣ (quasi contractum). Этотъ союзъ называется *величайшимъ или общенароднымъ государствомъ* (civitas maxima sive gentium). Изъ него, какъ изъ всякаго общества, рождается нѣкоторое право, принадлежащее всѣмъ надъ каждымъ, право, которое можно назвать *всемірною властью* (imperium universale). Она состоитъ въ свободѣ опредѣлять дѣйствія отдѣльныхъ народовъ сообразно съ общимъ благомъ человѣчества, и принуждать неповинующихся къ исполненію ихъ обязанностей. А такъ какъ всякое общество должно управляться законами, то и общенародное государство должно имѣть ихъ. И здѣсь, также какъ въ отдѣльныхъ государствахъ, естественные законы превращаются въ гражданскіе. Это называется *положительнымъ международнымъ правомъ* (jus gentium voluntarium). Но кромѣ того, отдѣльные народы, также какъ и члены меньшихъ обществъ, могутъ заключать между собою взаимныя

---

[1]) Inst. I. N. et G. p. III, § 1064.

[2]) Тамъ же, § 1079.

обязательства. Отсюда рождается *международное договорное право* (jus gentium pactitium), которое всегда бываетъ частное, а не общее [1]).

Эти положенія Вольфа доказываютъ, что и къ области международныхъ отношеній нравственная теорія неприложима во всемъ своемъ объемѣ. Если система общежитія, въ томъ видѣ, какъ она излагалась у Гоббеса и у Спинозы, вела къ уничтоженію международнаго права и къ господству одной силы, то система, основанная исключительно на нравственныхъ началахъ, съ своей стороны, смѣшивая право съ нравственною обязанностью, ведетъ къ уничтоженію самостоятельности народовъ, къ невозможному расширенію человѣческаго союза и къ уподобленію международныхъ отношеній государственнымъ.

Изъ всего этого ясно, что изъ нравственныхъ началъ невозможно вывести началъ юридическихъ. Право рождается не изъ обязанности, а изъ свободы. Всякая попытка вывести юридическія отношенія изъ нравственныхъ ведетъ къ смѣшенію обѣихъ областей и къ поглощенію одного начала другимъ. Съ одной стороны, нравственныя обязанности переносятся въ юридическую область и получаютъ принудительный характеръ, чѣмъ уничтожается свобода человѣка. Съ другой стороны, право, являясь только средствомъ для исполненія обязанности, лишается всякаго самостоятельнаго значенія и въ сущности перестаетъ быть правомъ. Восполнить этотъ недостатокъ, дать праву нѣкоторую самостоятельность, въ этой системѣ возможно только съ помощью непослѣдовательности, и къ подобной непослѣдовательности ведетъ самое внутреннее развитіе нравственной теоріи. Высшее ея начало, совершенство, которое составляетъ конечную цѣль всей нравственной дѣятельности человѣка, требуетъ гармоніи всей жизни, всѣхъ ея отправленій, а жизнь слагается изъ противоположныхъ элементовъ, изъ личнаго и общаго, изъ свободы и закона. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія нравственной теоріи, исходящей изъ односторонняго начала, невозможно произвести сочетанія противоположностей. Поэтому, когда очевидность указываетъ на необходимость инаго начала, остается сдѣлать скачокъ или употребить уловку. Вольфъ дѣлалъ это самымъ добросовѣстнымъ и наивнымъ образомъ. У него, съ извѣстною логическою послѣдовательностью, вытекавшею болѣе изъ трудолюбія, нежели изъ высшаго полета мысли, соединялся столь же огра-

[1]) Inst. I. N. et G. p. III, § 1090, 1091.

ниченный практическій смыслъ, который не дозволялъ ему вести свое начало до крайнихъ предѣловъ. Какъ скоро онъ въ концѣ своего вывода видѣлъ нелѣпость, онъ пріискивалъ другое умозаключеніе, посредствомъ котораго можно было бы сочетать стремящіяся врозь начала и произвести желанное равновѣсіе стремленій. Такимъ образомъ, въ ученіи объ обязанностяхъ, онъ старался посредствомъ обязанностей къ себѣ ограничить излишнее расширеніе обязанностей къ другимъ. Здѣсь затрудненіе было меньше, ибо обязанности были однородныя; но и тутъ камнемъ преткновенія являлось смѣшеніе правъ съ обязанностями и отнесеніе къ разряду послѣднихъ того, что принадлежитъ собственно къ первому, напримѣръ, удовлетвореніе стремленія къ личному удовольствію. Еще болѣе произвола и непослѣдовательности должно было проявляться тамъ, гдѣ дѣло шло именно о правахъ. Ложное воззрѣніе на право, какъ на нравственную способность, данную человѣку для исполненія обязанности, влекло за собою безчисленныя недоразумѣнія, противорѣчія и оговорки. Чѣмъ подробнѣе развивалось ученіе, тѣмъ болѣе въ немъ представлялось затрудненій. Выпутываться изъ нихъ можно было только посредствомъ практическихъ соображеній, не имѣющихъ связи съ общимъ ходомъ мысли. Поэтому, если ученіе Вольфа о нравственномъ законѣ и объ обязанностяхъ представляетъ много вѣрнаго, какъ общій выводъ предъидущихъ изслѣдованій по нравственной философіи, то ученіе его о правахъ не соотвѣтствуетъ самымъ простымъ требованіямъ науки.

Эта непослѣдовательность не составляетъ впрочемъ особенности Вольфа. Она проявляется еще въ большей степени у тѣхъ нѣмецкихъ писателей второй половины XVIII-го столѣтія, которые уклонялись отъ его теоріи. Хотя философія Вольфа сдѣлалась господствующею въ Германіи до самыхъ временъ Канта, однако ученіе его о естественномъ законѣ не могло удовлетворить юристовъ, которые искали болѣе точнаго разграниченія началъ права и нравственности. Они старались найти по крайней мѣрѣ внѣшніе признаки, по которымъ можно бы было раздѣлить обѣ сферы. Но такъ какъ и они отправлялись отъ односторонне-нравственныхъ началъ, то они точно также не могли придти къ удовлетворительнымъ результатамъ. Въ итогѣ выходило только эклектическое смѣшеніе различныхъ нравственныхъ теорій.

Такой именно характеръ носитъ на себѣ ученіе двухъ знаменитыхъ юристовъ второй половины XVIII-го вѣка, Ахенвалля и Пюттера, которые общими силами разработывали теорію естественнаго права. Съ од-

ной стороны, во имя юридическихъ началъ, они усвоили себѣ воззрѣніе обоихъ Кокцеевъ, которое давало имъ точку опоры для внѣшняго разграниченія двухъ областей, съ другой стороны, во имя нравственныхъ требованій, они держались началъ, положенныхъ Лейбницемъ и Вольфомъ. Отсюда выходило смѣшанное ученіе, лишенное всякой глубины и послѣдовательности. Бѣглый взглядъ на главныя основанія ихъ теоріи подтвердитъ это сужденіе.

Ахенвалль и Пюттеръ въ 1750-мъ году издали вмѣстѣ сочиненіе подъ заглавіемъ: *Естественное Право* (Ius Naturae), въ которомъ общая часть и изложеніе гражданскихъ отношеній принадлежали Ахенваллю, а ученіе объ обществѣ Пюттеру. Въ послѣдствіи Ахенвалль переработалъ эту книгу и напечаталъ ее подъ собственнымъ именемъ. Кромѣ того, онъ издалъ отдѣльное *Введеніе въ Естественное право* (Prolegomena Iuris Naturalis), гдѣ онъ изложилъ философскія основанія своей теоріи. Въ послѣднемъ сочиненіи заключается главное, на что мы должны обратить вниманіе.

Въ основаніе своего ученія Ахенвалль полагаетъ понятіе о законѣ, отъ котораго производится обязанность. Вмѣстѣ съ Лейбницемъ и Вольфомъ, онъ опредѣляетъ обязанность, какъ нравственную необходимость, истекающую изъ разумнаго побужденія, то есть, изъ извѣстной разумной цѣли [1]). Это побужденіе есть представленіе добра. Человѣкъ, по самой своей природѣ, стремится къ добру и избѣгаетъ зла; поэтому, представленія добра и зла служатъ побужденіями воли. Истинное добро, которое указывается разумомъ, есть совершенство. Верховный законъ, обязательный для человѣка, состоитъ въ совершенствованіи самого себя. Это центръ и фокусъ всѣхъ другихъ законовъ [2]).

Все это прямо заимствовано у Вольфа, на котораго ссылается Ахенвалль. Но затѣмъ, онъ даетъ этимъ началамъ совершенно другой оборотъ. Добро и зло, говоритъ онъ, которыя слѣдуютъ за дѣйствіями человѣка, являются *заслуженными*, то есть, они представляются, какъ награды и наказанія. Слѣдовательно, человѣкъ побуждается къ дѣйствію желаніемъ награды или страхомъ наказанія. Безъ этого уничтожается обязательная сила закона, ибо исчезаетъ самое побужденіе къ дѣйствію [3]).

---

[1]) Prol. I. N. § 12, 13.
[2]) Ibid. § 23.
[3]) Prol. I. N. § 20, 27, 55.

Исходя отсюда, Ахенвалль раздѣляетъ законъ на божественный и человѣческій, одинъ, охраняемый наградами и наказаніями божественными, другой человѣческими. Нравственная обязанность въ тѣсномъ смыслѣ, то есть, та, которая связываетъ совѣсть, опредѣляется прямо, какъ обязанность дѣйствовать сообразно съ волею Божьею [1]). Въ этомъ состоитъ нравственный законъ, который, на сколько онъ познается однимъ разумомъ, безъ помощи откровенія, называется закономъ естественнымъ. Поэтому, верховное начало естественнаго закона можетъ быть выражено такъ: «дѣйствуй сообразно съ волею Божьею». И это начало Ахенвалль называетъ центромъ и фокусомъ всѣхъ другихъ законовъ [2]). Самый законъ совершенствованія и обязанность опредѣлять свои свободныя дѣйствія одинакими конечными цѣлями съ дѣйствіями естественными, выводятся, какъ послѣдствія этого общаго правила [3]). Такимъ образомъ, начало совершенствованія, которое сперва было положено въ основаніе, становится выводомъ и превращается въ начало подчиненное [4]). Ахенвалль, повидимому, даже и не замѣчаетъ скрывающагося тутъ противорѣчія. У него, двѣ совершенно противоположныя нити мысли идутъ рядомъ, безъ всякой попытки связать ихъ между собою. Онъ прямо отъ одного положенія дѣлаетъ скачокъ къ другому, объясняя только, что естественный законъ есть не простой совѣтъ, а настоящій законъ, *въ юридическомъ смыслѣ*, ибо онъ установляется высшимъ и сопровождается наградами и наказаніями [5]). Такое понятіе, замѣчаетъ при этомъ Ахенвалль, весьма приходится тѣмъ, которые изучаютъ положительное право; оно обильно послѣдствіями, ибо изъ сходства естественнаго закона съ гражданскимъ можно вывести самыя полезныя заключенія [6]). Нельзя сказать, что это понятіе удовлетворительно и въ философскомъ отношеніи. Сами юристы едва ли могли одобрить приложеніе эпитета: *юридическій* къ закону, не имѣющему принудительнаго характера. Это опять, другимъ путемъ, вело къ смѣшенію началъ права и нравственности. Поэтому, для болѣе точнаго разграниченія обѣихъ областей, Ахенвалль принужденъ дѣлать новыя различія.

---

[1]) Pr. I. N. § 42.
[2]) Ibid. § 58.
[3]) Ibid. § 60.
[4]) Ibid. § 87.
[5]) Ibid. § 62.
[6]) Ibid. § 62, примѣч.

Прежде всего, нужно установить самое понятіе о правѣ въ субъективномъ смыслѣ. Также какъ Лейбницъ и Вольфъ, Ахенвалль выводитъ это начало изъ нравственнаго закона. Обязанность есть нравственная необходимость, право—нравственная возможность. Физическая способность, на сколько она не противорѣчитъ никакому нравственному закону, становится способностью нравственною и называется правомъ. Отсюда слѣдуетъ, 1) что право вытекаетъ изъ обязанности, ибо, что̀ нравственно необходимо, то нравственно возможно, и тотъ, кто обязывается къ извѣстной цѣли, тѣмъ самымъ получаетъ право на средства, нужныя для достиженія этой цѣли [1]). 2) Право простирается на все, что не противорѣчитъ нравственному закону, то есть, на всякое употребленіе физическихъ способностей, не воспрещенное закономъ [2]).

Этимъ способомъ, праву дается то обширное значеніе, которое требуется правовѣдѣніемъ. Но спрашивается: точно ли это понятіе связано съ началомъ нравственнаго закона? почему способность къ дѣйствіямъ не воспрещеннымъ закономъ, то есть, нравственно безразличнымъ, можетъ называться нравственною, тогда какъ, съ другой стороны, то только дѣйствіе называется нравственнымъ, которое нравственно не безразлично [3])? И какимъ образомъ изъ нравственно безразличныхъ дѣйствій можетъ вытекать для другихъ нравственная необходимость или обязанность не мѣшать имъ [4])? Обязанность вытекаетъ изъ закона, слѣдовательно, не изъ того, что̀ для закона безразлично, что̀ можетъ быть и не быть. Самъ Ахенвалль, развивая далѣе понятіе о правѣ внѣшнемъ, которое сопровождается принужденіемъ, говоритъ, что часто это вовсе даже не нравственная способность, ибо оно нерѣдко заключаетъ въ себѣ нравственную невозможность или грѣхъ [5]). Въ послѣднемъ случаѣ, противорѣчіе становится очевиднымъ: общее понятіе о правѣ оказывается неприложимымъ къ самой существенной его формѣ.

И такъ, въ отличіе отъ обязанности, которое есть требованіе нравственнаго закона, правомъ считается то, что не запрещено закономъ, то есть, нѣчто исходящее изъ другаго, неизвѣстнаго источника. Этимъ од-

---

[1]) Prol. I. N. § 44, 45.
[2]) Ibid. § 88.
[3]) Ibid. § 47.
[4]) Ibid. § 89.
[5]) Ibid. § 132.

нако не разрѣшается ещё вопросъ о различіи юридическихъ началъ и нравственныхъ; для этого нужны еще новыя понятія и раздѣленія. Чтобы точнѣе разграничить принудительныя обязанности и непринудительныя, Ахенваль прибѣгаетъ къ началу самосохраненія. Умозаключеніе его слѣдующее: на мнѣ лежитъ естественная обязанность самосохраненія; слѣдовательно, я имѣю право употреблять всѣ нужныя для того средства. А потому, если другой этому препятствуетъ, и я не могу устранить препятствіе иначе, какъ силою, то я имѣю право употребить силу, какъ средство для самосохраненія. Отсюда слѣдуетъ, что обязанность другаго не препятствовать моему самосохраненію, есть обязанность совершенная, и соотвѣтствующее ей право есть совершенное право [1]).

Здѣсь Ахенваль, стараясь вывести совершенное право изъ совершенной обязанности, впадаетъ въ логическій кругъ, ибо очевидно, что тутъ наоборотъ, совершенная обязанность вытекаетъ изъ совершеннаго права. Притомъ, даже принявши это умозаключеніе, остается все таки непонятнымъ, почему оно относится единственно къ самосохраненію, которое вовсе не есть первая обязанность человѣка, а напротивъ, подчинено другимъ, высшимъ обязанностямъ [2]). Ахенваль объясняетъ это тѣмъ, что для вынужденія другихъ обязанностей необходимо было бы употреблять насиліе, то есть, совершать дѣйствія противныя сохраненію другаго, а подобное средство само по себѣ запрещено закономъ, который налагаетъ на меня совершенную обязанность не дѣлать ничего, что противорѣчитъ сохраненію другаго. Поэтому, обязанности къ Богу и къ себѣ, а также и обязанности человѣколюбія несовершенны. Онѣ не подлежатъ принужденію; обязательство здѣсь только внутреннее, связывающее совѣсть. Напротивъ, обязанность не мѣшать чужому самосохраненію есть обязанность внѣшняя, принудительная, совершенная [3]).

Несостоятельность этого объясненія кидается въ глаза. 1) Вынужденіе обязанности вовсе не противорѣчитъ сохраненію другаго; иначе всякія принудительныя мѣры при исполненіи договоровъ были бы напередъ запрещены естественнымъ закономъ. 2) Если насиліе во всякомъ случаѣ запрещено, то почему же я могу употреблять его для самосохраненія, а не для вынужденія другихъ, высшихъ обязанностей? Если же оно дозволено, какъ средство для исполненія обязанностей, то оно приложимо

[1]) Prol. I. II. § 102, 103.
[2]) Ibid. § 83.
[3]) Prol. I. II. § 106, 107.

къ высшимъ, также какъ и къ низшимъ. Нельзя произвольно сдѣлать одну обязанность принудительною, и затѣмъ отвергнуть тоже начало относительно всѣхъ другихъ, на томъ основаніи, что это противорѣчитъ первой.

Однако и начало самосохраненія оказывается недостаточнымъ, какъ основаніе права. Изъ него слѣдовало бы, что совершенное право простирается единственно на личную защиту, а ни на что другое. Поэтому Ахенвалль принужденъ прибѣгнуть къ новому извороту, при чемъ онъ впадаетъ въ новый логическій кругъ. Совершенная или внѣшняя обязанность, говоритъ онъ, заключается въ томъ, чтобы не мѣшать чужому самосохраненію; это именно требуется внѣшнимъ закономъ. Но правомъ называется все то, что не противорѣчитъ закону; слѣдовательно, внѣшнее, то есть, принудительное право простирается на все, что не противорѣчитъ внѣшнему закону, то есть, обязанности не мѣшать чужому самосохраненію. Отсюда, съ своей стороны, рождается совершенная обязанность не мѣшать чужому праву, каково бы оно ни было. Такимъ образомъ, совершенное право простирается даже на владѣніе вещами, на сколько это не мѣшаетъ чужому самосохраненію, и вообще, на защиту всѣхъ своихъ естественныхъ правъ, которыя этимъ способомъ изъ несовершенныхъ внезапно превращаются въ совершенныя. Ахенвалль выводитъ даже отсюда, что при столкновеніи обязанностей, юридическія имѣютъ преимущество передъ нравственными, такъ какъ онѣ сопровождаются болѣе сильными побужденіями [1]). Здѣсь уже забыто, что божественныя награды и наказанія, которыми ограждается нравственный законъ, были поставлены гораздо выше прочихъ, а потому нравственнымъ обязанностямъ дано было преимущество при столкновеніи со всѣми другими [2]).

Такимъ рядомъ несвязанныхъ между собою положеній Ахенвалль доходитъ до понятія о естественной свободѣ, которая, вслѣдствіе того, получаетъ у него гораздо болѣе обширное значеніе, нежели у Вольфа. Естественная свобода, по его опредѣленію, есть свобода полная, принадлежащая человѣку, какъ прирожденное право, не подлежащее нарушенію [3]). Она полагается въ основаніе всѣхъ человѣческихъ правъ и

---

[1]) Proleg. I. N. § 114—119, 132, 142.
[2]) Ibid. § 56, 57.
[3]) Iuris Naturalis Pars Prior § 75.

отношеній. Отсюда иное начало собственности, нежели у Вольфа. Ахенвалль не признаетъ первобытнаго общенія имуществъ. По его ученію, всякому принадлежитъ прирожденное право употреблять вещи, на сколько этимъ не нарушается чужое право. Поэтому завладѣніе есть законное основаніе собственности, начало, безъ сомнѣнія, вѣрное, хотя и не вытекающее изъ нравственной теоріи [1]). Естественная свобода не уничтожается далѣе и въ гражданскомъ состояніи; она только ограничивается обязанностями, которыя принимаетъ на себя гражданинъ. Свобода гражданская есть остатокъ естественной свободы. Она прилагается ко всѣмъ дѣйствіямъ, въ гражданскомъ отношеніи безразличнымъ. Поэтому правитель не имѣетъ права произвольно располагать жизнью и имуществомъ подданныхъ. Власть не простирается и на то, что физически или нравственно невозможно; она касается единственно свободныхъ внѣшнихъ дѣйствій человѣка. Поэтому религіозныя вѣрованія должны оставаться неприкосновенными; не только внутреннее поклоненіе и дѣла совѣсти, но и внѣшнія дѣйствія, существенныя для религіи, не подлежатъ опредѣленіямъ государственнаго закона. Однако правитель можетъ исключить изъ общества людей, исповѣдующихъ религію, вредную для государства. Вообще, границы власти опредѣляются государственною цѣлью, которая заключается въ заботѣ о внѣшнемъ счастіи людей [2]). Права правителя вытекаютъ изъ его обязанностей. Власть свою онъ держитъ не отъ Бога непосредственно, а отъ народа, въ силу договора, которымъ установляются основные законы государства [3]).

При всемъ томъ, государственная цѣль, которою ограничиваются права гражданъ, есть начало весьма неопредѣленное. Что же дѣлать въ случаѣ сомнѣнія, точно ли извѣстное дѣйствіе ей противорѣчитъ? Такъ какъ, по самому существу власти, говоритъ Ахенвалль, правителю принадлежитъ право опредѣлять, по своему усмотрѣнію, все что нужно для государственной цѣли, то подданные вообще обязаны повиноваться, а если вопросъ представляется сомнительнымъ, то бремя доказательствъ лежитъ на нихъ [4]). Отдѣльному лицу, во всякомъ случаѣ, не присво-

---

[1]) Iur. N. Pars Prior. § 106, 112.
[2]) Ibid. § 107, 125, 127, 129.
[3]) Ib. § 98, 101, 109.
[4]) Ib. § 180.

ивается право употреблять силу, ибо это противорѣчитъ основному договору, заключенному съ другими; онъ можетъ отыскивать свое право только просьбами, а въ случаѣ неуспѣха долженъ скорѣе выдти изъ общества, нежели прибѣгать къ принужденію. Если же нарушаются права всѣхъ или значительной части народа, то и здѣсь граждане, въ силу первоначальнаго договора, обязаны исчерпать прежде всѣ мирныя средства, и только когда злоупотребленія доходятъ до такой степени, что они представляютъ для государства болѣе опасности, нежели самое возстаніе, дозволено прибѣгать къ силѣ. Правитель, который злоупотребляетъ своею властью въ пагубу государства, называется тираномъ. Народъ имѣетъ, слѣдовательно, право сопротивляться тирану и употреблять противъ него принужденіе, а въ случаѣ крайности, можетъ лишить его престола. Это правило противорѣчитъ, съ одной стороны, макіавеллизму, который проповѣдуетъ страдательное повиновеніе, съ другой стороны, теоріи монархомаховъ, которые утверждаютъ что народъ всегда имѣетъ право наказывать князя. Оба эти ученія заключаютъ въ себѣ заблужденіе [1]).

Послѣдній выводъ Ахенвалля, въ сущности, не противорѣчитъ воззрѣніямъ Вольфа. Средневѣковые писатели, которые держались нравственныхъ началъ въ политикѣ, всѣ стояли за сопротивленіе тираніи. Вольфъ старался избѣгнуть этихъ послѣдствій только оговоркою, что слишкомъ трудно судить о томъ, что̀ составляетъ злоупотребленіе и что̀ нѣтъ, между тѣмъ какъ относительно предписаній власти, противныхъ естественному закону, онъ вполнѣ допускалъ право отказывать имъ въ повиновеніи. Осторожность Вольфа объясняется тѣмъ, что онъ жилъ въ Пруссіи, подъ неограниченнымъ правленіемъ, тогда какъ Ахенвалль преподавалъ въ Гёттингенѣ, гдѣ со времени соединенія Ганновера съ Англіей допускалась бо̀льшая свобода мыслей. Впрочемъ, какъ можно видѣть, ученіе Ахенвалля вообще либеральнѣе, нежели система Вольфа; но этотъ либерализмъ давался только путемъ большей непослѣдовательности. Теорія Ахенвалля служитъ явнымъ доказательствомъ, что нравственная точка зрѣнія совершенно неспособна къ выводу юридическихъ началъ. Поэтому друзья свободы охотно покидали нравственную почву и обращались къ индивидуальнымъ ученіямъ, распространившимся въ то время изъ Франціи. Это мы видимъ, напримѣръ, въ Шлёцерѣ,

---

[1]) Iur. Nat. Pars Pr. § 201—206.

котораго *Общее государственное право* (Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre. 1793.) очевидно писано подъ вліяніемъ англійскихъ и французскихъ философовъ, хотя онъ и старался смягчить слишкомъ смѣлые ихъ выводы. Въ соединеніи съ нѣмецкою ученостью, этотъ способъ разработки политическихъ наукъ имѣлъ нѣкоторые полезные результаты. Такъ напримѣръ, у Шлёцера мы въ первый разъ встрѣчаемъ плодотворное различіе между гражданскимъ обществомъ и государствомъ, изъ которыхъ первое основывается на свободныхъ отношеніяхъ гражданъ между собою, второе на подчиненіи ихъ единой власти. Но въ общемъ итогѣ, и это направленіе не могло выработать ничего, кромѣ эклектизма, лишеннаго всякихъ философскихъ основаній. Колебаніе между философіею Вольфа и французскимъ вліяніемъ продолжалось въ Германіи до тѣхъ поръ, пока Кантъ не вывелъ мысли на новую дорогу, указавъ ей на сочетаніе противоположныхъ началъ, какъ на высшее требованіе разума. Здѣсь найдена была твердая точка опоры, которая одна въ состояніи была побѣдить односторонніе и эклектическіе системы.

Не смотря однако на свои недостатки, нравственная школа имѣла въ развитіи мысли существенное и важное значеніе. Прежде всего, она окончательно освободила нравственную философію отъ богословскаго авторитета и сдѣлала изъ нея самостоятельную отрасль науки, утвержденную на крѣпкихъ основаніяхъ. Мы видѣли, какіе споры выдерживали Пуфендорфъ и Томазій съ представителями богословскаго направленія. Не менѣе трудную борьбу долженъ былъ вынести и Вольфъ. Онъ принужденъ былъ даже покинуть Галльскій университетъ, гдѣ онъ состоялъ профессоромъ, и уже при Фридрихѣ Великомъ, который цѣнилъ его искреннюю любовь къ истинѣ, онъ снова съ торжествомъ возвратился на свою каѳедру. Вольфъ, какъ и его предшественники, не думалъ отвергать истинъ христіанской религіи; напротивъ, онъ, какъ и тѣ, ставилъ ихъ выше естественнаго познанія. Но ученые строго различали пути знанія и вѣры; они требовали для науки самостоятельности. Въ изслѣдованіи нравственныхъ свойствъ человѣка, они искали началъ, общихъ всѣмъ людямъ, язычникамъ, также какъ и христіанамъ, началъ вѣчно присущихъ человѣческому естеству и раскрытыхъ еще древними философами. Эти начала они выводили путемъ умозрѣнія изъ самаго существа разумной природы человѣка. Какъ изъ логическаго понятія о треугольникѣ вытекаютъ извѣстныя, необходимыя его свойства, такъ и

изъ понятія о разумномъ существѣ вытекаютъ извѣстныя начала дѣятельности, которыя, въ приложеніи къ свободной волѣ, становятся требованіями разума или обязанностями. Разумъ есть общее начало мірозданія, которое проявляется въ человѣкѣ, какъ познаніе связи вещей. Поэтому разумное существо, какъ таковое, не только должно собственную жизнь устроить сообразно съ указаніями разума, подчинивши всѣ свои частныя дѣйствія общему началу, но оно должно вмѣстѣ съ тѣмъ стремиться къ союзу съ другими разумными существами. Это вытекаетъ, 1) изъ внутренней потребности разумной природы, которая не можетъ развиваться иначе, какъ въ общеніи съ другими, и въ другомъ узнаетъ и уважаетъ самое себя; 2) изъ сознанія общаго закона, связывающаго разумныя существа со всѣмъ окружающимъ міромъ и въ особенности съ себѣ подобными существами: познаваемый разумомъ, какъ верховное, міровое начало, этотъ законъ становится источникомъ разумной дѣятельности человѣка; 3) изъ общей, разумной цѣли человѣка, которая состоитъ въ совершенствѣ жизни или въ согласіи всѣхъ стремленій: эта цѣль достигается не иначе, какъ совокупными силами разумныхъ существъ; 4) изъ того, что въ этомъ единеніи разумное существо находитъ высшее, разумное свое удовлетвореніе, то есть, истинное свое счастіе. Однимъ словомъ, разумъ, какъ сознаніе общихъ началъ, выводитъ человѣка изъ личной сферы и полагаетъ ему общія стремленія, законы и цѣли, чѣмъ вмѣстѣ удовлетворяются и высшія, разумныя его потребности. Какъ разумное существо, человѣкъ есть существо нравственное, дѣйствующее по общимъ началамъ и стремящееся къ единенію съ другими, то есть, имѣющее сознаніе своихъ обязанностей и любовь къ своимъ ближнимъ.

Таковы нравственныя требованія, выведенныя философскимъ путемъ мыслителями XVIII-го вѣка, требованія общія всѣмъ людямъ, вѣчно присущія человѣку, какъ разумному существу. Заслуга нравственной школы состоитъ въ томъ, что она въ новомъ мірѣ развила и упрочила сознаніе этихъ началъ, составляющихъ необходимый элементъ всѣхъ человѣческихъ отношеній. Либеральные писатели, устремляющіе все свое вниманіе на развитіе свободы, слишкомъ часто упускаютъ это изъ виду, а между тѣмъ, безъ этого звена, невозможно понять все дальнѣйшее движеніе философской и политической мысли.

Это направленіе не могло не отразиться и на практической политикѣ. Государственные люди Германіи въ XVIII-мъ столѣтіи находились подъ сильнымъ вліяніемъ господствовавшей философіи. Это можно видѣть изъ

сочиненій величайшаго изъ нихъ, Фридриха Великаго. Не признавая за произведеніями его пера того значенія, которое пытаются придать имъ нѣкоторыя новѣйшіе нѣмецкія ученые [1]), можно указать на нихъ, какъ на признакъ времени. Фридрихъ, какъ извѣстно, былъ поклонникомъ французскихъ идей, но онъ соединялъ ихъ съ выводами нравственной школы, распространенной въ его отечествѣ. Этимъ объясняется значительная часть его дѣятельности.

Замѣчательнѣйшее изъ его сочиненій, *Анти-Макіавелли*, было издано въ 1740-мъ году, въ самый годъ вступленія его на престолъ. Молодой принцъ хотѣлъ опровергнуть, какъ безнравственное, ученіе Макіавелли, изложенное въ трактатѣ о *Князѣ*. По силѣ мысли, по глубинѣ взглядовъ, по знанію человѣческихъ характеровъ и отношеній, Фридрихъ, конечно, не можетъ сравниться съ своимъ соперникомъ. Возраженія его представляютъ не болѣе, какъ повтореніе самыхъ обиходныхъ нравственныхъ правилъ [2]). Но любопытны тѣ воззрѣнія на княжескую власть, которыя встрѣчаются въ этой книгѣ; они указываютъ на мысли, которыя распространялись въ то время среди правителей Германіи. „Макіавелли, говоритъ Фридрихъ, долженъ былъ бы разсмотрѣть происхожденіе княжеской власти и обсудить причины, которыя могли заставить свободныхъ людей избрать себѣ владыку. Народамъ нужны были судьи для рѣшенія распрей, покровители для защиты отъ враговъ, государи для соединенія разнородныхъ интересовъ въ единый общій интересъ. Поэтому, первоначально выбирались тѣ, которые считались наиболѣе мудрыми, справедливыми, безпристрастными, человѣколюбивыми и храбрыми. Слѣдовательно, правосудіе должно быть первою заботою князя; благо управляемаго имъ народа должно быть поставлено имъ выше всего. Госу-

---

[1]) Блунчли (Geschichte der allgemeinen Staatsrechts und der Politik стр. 224 и слѣд.) видитъ въ Фридрихѣ В. даже основателя новаго направленія въ наукѣ, перваго провозвѣстника государственной идеи новаго времени. Съ этимъ невозможно согласиться. Идеи, которыя проповѣдовалъ Фридрихъ, были въ полномъ ходу у всѣхъ нѣмецкихъ ученыхъ той эпохи. Въ нихъ нѣтъ не только ничего существенно новаго, но даже ничего самостоятельнаго. Фридрихъ великъ, какъ практикъ, а отнюдь не какъ теоретикъ.

[2]) Моль (Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, т. III, die Macchiavelli Literatur стр. 553) называетъ эту книгу ученическою работою о ложно понятомъ предметѣ. Блунчли, который считаетъ *Анти-Макіавелли* замѣчательнѣйшимъ произведеніемъ Фридриха В., сознается однако, что Фридрихъ мало зналъ Макіавелли и плохо его понималъ.

дарь не только не абсолютный владѣтель подчиненныхъ ему народовъ, но онъ не болѣе, какъ первый его слуга" [1]).

Высоко ставя свободу, которую онъ называетъ чувствомъ неразрывно связаннымъ съ самымъ нашимъ существованіемъ, Фридрихъ не одобряетъ однако республиканскаго правленія, которое, какъ онъ утверждаетъ, по самому своему свойству, неизбѣжно ведетъ къ деспотизму. Оно не въ состояніи противостоять ни внутреннимъ, ни внѣшнимъ опасностямъ, ибо въ людяхъ всегда владычествуетъ личный интересъ, который подрываетъ самыя основы этого образа правленія [2]). Еще съ большею силою Фридрихъ нападаетъ на мелкихъ князей, которые хотятъ корчить государей, заводятъ крѣпости и войско и разоряются на поддержаніе воображаемой знатности своего рода [3]). Идеалъ его—большое государство съ умѣреннымъ правленіемъ. Въ этомъ отношеніи онъ указываетъ на Англію. „Мнѣ кажется, говоритъ онъ, что если въ наше время есть правленіе, котораго мудрость можно выставить образцомъ, такъ это Англія. Тамъ парламентъ является посредникомъ между королемъ и народомъ, и король имѣетъ всю силу нужную, чтобы дѣлать добро, но не имѣетъ власти дѣлать зло" [4]). Впрочемъ, при какомъ бы то ни было образѣ правленія, князь долженъ прежде всего заботиться о томъ, чтобы пріобрѣсти любовь подданныхъ, въ которой онъ находитъ лучшую свою опору, а для этого необходима добродѣтель. Князья своимъ примѣромъ должны искоренять ложное понятіе, которое обыкновенно имѣютъ о политикѣ: ее считаютъ синонимомъ коварства, тогда какъ она, напротивъ, должна быть системою мудрости. Подобно Вольфу, Фридрихъ говоритъ даже, что правитель долженъ составить себѣ планъ дѣйствій, столь же обдуманный и связный, какъ геометрическое доказательство. Это лучшее средство дѣйствовать послѣдовательно, никогда не уклоняясь отъ цѣли, и приводить всѣ событія къ исполненію своихъ намѣреній [5]).

На практикѣ, великій король далеко не слѣдовалъ той добродѣтельной политикѣ, которую онъ проповѣдовалъ въ своихъ сочиненіяхъ. Нерѣдко

---

[1]) Anti-Mach. chap. I. Въ первомъ изданіи было сказано: n'en est lui même que le premier domestique.

[2]) Ib. ch. IX.

[3]) Ib. ch. X.

[4]) Ib. ch. XIX.

[5]) Ib. ch. XXIV, XXV.

у него являлась чисто макіавеллистическая неразборчивость средствъ. Онъ не показалъ и той любви къ свободѣ, которою онъ, повидимому, былъ одушевленъ въ своей молодости. Но онъ всегда сохранялъ самое строгое сознаніе своихъ обязанностей, и на дѣлѣ, какъ и въ теоріи, онъ являлся первымъ слугою государства. Съ него начались и тѣ преобразовательныя стремленія, которыя охватили всю Германію во вторую половину XVIII-го столѣтія. Во имя нравственныхъ цѣлей и гуманныхъ идей, выработанныхъ философіею, нѣмецкіе государи принялись искоренять устарѣвшія учрежденія и вводить новые порядки жизни. Въ концѣ XVIII-го вѣка, даже такой либеральный человѣкъ, какъ Шлёцеръ, могъ сказать, что въ цѣломъ своемъ составѣ, германское устройство вполнѣ принаровлено къ народному благу, и еслибы еще кой что прибавить, то Имперія, болѣе нежели Блаженный Островъ, осуществила бы романтическіе идеалы учрежденій, способныхъ осчастливить человѣчество [1].

Однако и въ практической жизни обнаружилась таже односторонность началъ, какъ и въ теоріи. Это кой что, чего желалъ Шлёцеръ, было ничто иное, какъ политическая свобода, безъ которой всѣ произведенныя реформы не въ состояніи были возвести государство на такую степень развитія, что оно могло бы соперничать съ сосѣдями. И когда преобразованная Германія столкнулась съ революціонною Франціею, гдѣ свобода вызвала всѣ народныя силы, она потерпѣла пораженіе за пораженіемъ, такъ что, наконецъ, все вѣковое зданіе Германской Имперіи рушилось на своихъ основахъ. Такимъ образомъ, на практикѣ, какъ и въ теоріи, одностороннее направленіе оказалось несостоятельнымъ, хотя, какъ увидимъ, оно и въ послѣдствіи сохранило свое значеніе.

6. ВИКО.

Нравственная теорія права развивалась въ XVIII-мъ вѣкѣ не въ одной Германіи. Современникъ Лейбница, Неополитанецъ Вико, пришелъ самостоятельнымъ путемъ къ однороднымъ философскимъ результатамъ. И онъ выступилъ противникомъ господствовавшаго въ то время картезіанизма, оставаясь впрочемъ вѣрнымъ нѣкоторымъ началамъ, принятымъ въ этой школѣ, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ они явились у но-

---

[1]) Allgem. Staatsrecht. 1797. Aphor. IX.

слѣдняго ея представителя, Мальбранша. Вико придерживался еще картезіанскаго ученія о раздвоеніи души и тѣла и системы оккаціонализма, хотя съ другой стороны, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, онъ приписывалъ усиліе единственно духовной субстанціи и опредѣлялъ тѣло, какъ расширяющуюся метафизическую точку, то есть, какъ монаду. Въ ученіи о естественномъ правѣ у Вико встрѣчается и заимствованное у Гроція начало общежитія. Онъ не вполнѣ отдѣлялъ еще богословскія начала отъ философскихъ и старался умозрѣніемъ доказать первобытное состояніе невинности и грѣхопаденіе перваго человѣка. Но эта теорія занимаетъ совершенно второстепенное мѣсто въ его системѣ; сущность его взгляда заключается въ философскомъ развитіи началъ нравственной школы. Вико во многомъ напоминаетъ своего соотечественника Кампанеллу; но у него нѣтъ ни мечтаній о всемірной папской монархіи, ни утопическаго изображенія коммунистическихъ порядковъ. Рука Провидѣнія въ всемірной исторіи представляется ему, какъ вѣчный идеальный законъ, управляющій развитіемъ человѣческихъ обществъ. Вико былъ настоящимъ родоначальникомъ философіи исторіи.

Правовѣдѣніе было однимъ изъ главныхъ предметовъ, которымъ Вико посвящалъ свою ученую дѣятельность. Въ 1720-мъ году онъ издалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: *О единомъ началѣ и единомъ концѣ всего права* (De universi juris uno principio et fine uno). Здѣсь онъ изложилъ свои взгляды на естественный законъ. Тѣже начала, въ приложеніи къ исторіи, онъ развилъ въ послѣдствіи въ знаменитомъ своемъ сочиненіи: *Новая наука* (La scienza nuova), которое въ окончательной своей формѣ появилось въ 1731 году.

Во введеніи къ сочиненію *О единомъ началѣ и единомъ концѣ всего права* Вико опредѣляетъ свою точку зрѣнія. Вся юриспруденція, говоритъ онъ, основывается на разумѣ и авторитетѣ. Первый раскрываетъ намъ естественную необходимость, второй—волю повелѣвающаго. Первый принадлежитъ къ области философіи, второй къ области исторіи, которая есть свидѣтельница воли. Философскія начала права и государства имѣютъ своимъ основаніемъ нравственное ученіе, которое говоритъ о возмущеніяхъ души и о лѣкарствахъ противъ этого зла, о добродѣтеляхъ и о проистекающихъ изъ нихъ обязанностяхъ жизни. Нравственныя же начала, въ свою очередь, коренятся въ божественной философіи, которая излагаетъ ученіе о Богѣ, о человѣческой душѣ, о разумѣ, объ идеяхъ, однимъ словомъ, о вѣчныхъ истинахъ. Въ познаніи божест-

веннаго и человѣческаго заключается мудрость, которая совершенствуетъ обѣ стороны внутренняго человѣка: разумъ истиною, душу добродѣтелью. Первый дѣйствуетъ на послѣднюю, чѣмъ и достигается мудрость [1]).

Съ этой точки зрѣнія, Вико утверждаетъ, что начала, положенныя Гуго Гроціемъ, болѣе правдоподобны, нежели достовѣрны, вслѣдствіе чего многіе и послѣ него полагаютъ, вмѣстѣ съ Карнеадомъ, Епикуромъ, Гоббесомъ, Спинозою и Баиемъ, что право опредѣляется пользою и сообразуется съ мѣстомъ и временемъ, что человѣческія общества управляются лишь силою, и что законы суть предписанія власти для господства надъ невѣжественною толпою. Между тѣмъ, право есть вѣчная истина, существующая всегда и вездѣ. Естественное право есть формула или идея истины, ведущая насъ къ познанія истиннаго Бога, отъ котораго оно, также какъ и религія, получаетъ свое начало, ибо естественное право выводится изъ природы человѣка, а послѣдняя имѣетъ своимъ источникомъ Бога. Поэтому истинная юриспруденція есть познаніе божественныхъ и человѣческихъ вещей, то есть, часть метафизики, отъ которой она заимствуетъ свое верховное начало.

Метафизика доказываетъ, что существуютъ три элемента всякаго божественнаго и человѣческаго вѣдѣнія: знаніе, хотѣніе, мощь. У нихъ одинъ источникъ—разумъ (mens), получающій свѣтъ отъ Бога, который самъ есть верховный Разумъ. Отъ разума происходитъ разумѣніе (ratio), которое есть сообразность разума съ порядкомъ вещей; въ этомъ состоитъ истина. Поэтому, если порядокъ вещей вѣченъ, то вѣчно и разумѣніе, вѣчна и истина. Если же порядокъ вещей измѣнчивъ, то и разумѣніе достигаетъ только правдоподобія. Такимъ образомъ, этотъ свѣтъ даетъ намъ истинное познаніе вещей посредствомъ яснаго о нихъ представленія. И это прилагается одинаково къ созерцанію и къ практической дѣятельности. И то и другое основано на ясныхъ доказательствахъ. Кто не хочетъ исполнять обязанностей, тотъ не имѣетъ яснаго понятія о вещахъ вслѣдствіе возмущенія души; когда же возмущеніе улеглось, въ человѣкѣ рождается раскаяніе о дурномъ дѣлѣ. Все различіе между геометрическими доказательствами и нравственными заключается въ томъ, что въ геометріи ясность мысли не затмѣвается страстями [2]).

---

[1]) Prolegom. 2, 3.
[2]) Proleg. 2—5.

Съ такими воззрѣніями Вико приступаетъ къ изложенію своей системы. Начало всякой науки, говоритъ онъ, слѣдовательно и права, идетъ отъ Бога. Это доказывается самымъ существомъ разума. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и разума. Тѣломъ онъ ограниченъ, а потому отдѣляется отъ другихъ людей; вслѣдствіе этого, на счетъ чувственныхъ предметовъ, сколько людей, столько мнѣній. Отъ разума же онъ имѣетъ нѣкоторыя понятія о вѣчныхъ истинахъ, посредствомъ которыхъ онъ сообщается съ другими людьми и вступаетъ съ ними въ союзъ. Этихъ общихъ всѣмъ людямъ понятій человѣкъ не могъ бы имѣть, еслибы у него не было и общей всѣмъ *идеи порядка*, посредствомъ которой онъ сравниваетъ различныя понятія: бытіе съ небытіемъ, цѣлое съ частями, одно благо съ другимъ. Изъ такого сопоставленія понятій выводятся основныя аксіомы всякаго познанія: что несущее не имѣетъ никакихъ свойствъ или аттрибутовъ, что цѣлое больше части, что всѣ стремятся къ счастію. А такъ какъ истина вѣчна, то и идея порядка вѣчна. Поэтому, эта идея не можетъ быть представленіемъ, исходящимъ отъ тѣла: послѣднее есть нѣчто измѣнчивое, слѣдовательно, не можетъ произвести что либо вѣчное; притомъ, тѣла разъединяютъ людей, а идея вѣчнаго порядка ихъ связываетъ. Если же эта идея не происходитъ отъ тѣла, то она проистекаетъ отъ разума. Однако не отъ конечнаго разума, ибо она связываетъ не только всѣхъ людей, но и всѣ разумы вообще; слѣдовательно, отъ разума безконечнаго. А это и есть Богъ. Такимъ образомъ, присущая разуму идея вѣчнаго порядка, безъ которой невозможно никакое познаніе, доказываетъ, 1) что есть Богъ; 2) что онъ есть единый, вѣчный разумъ; 3) что онъ источникъ познаваемыхъ нами вѣчныхъ истинъ, а потому начало всякой науки [1]).

На счетъ Бога, философія доказываетъ и религія исповѣдуетъ, что онъ—безконечная Мощь, Знаніе и Хотѣніе. Безконечная его мудрость есть именно вѣчный порядокъ вещей, сообразно съ которымъ онъ управляетъ міромъ простѣйшими, а вмѣстѣ легчайшими и наилучшими путями. Они простѣйшіе, потому что все управляется единымъ закономъ, легчайшіе, потому что все зависитъ отъ всемогущества Божьяго, наконецъ наилучшіе, потому что, въ силу божественной благости, они ведутъ къ высочайшему добру [2]).

---

[1]) De Un. Jur. Uno Princ. etc. § 1.
[2]) Ibid. § 2, 6, 7.

Отъ Бога происходитъ и человѣкъ, который также есть знаніе, хотѣніе и мощь. Послѣдняя заключаетъ въ себѣ силы, какъ тѣлесныя, такъ и душевныя, ибо человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Тѣломъ онъ ограниченъ, душою же онъ выступаетъ изъ положенныхъ ему предѣловъ. Слѣдовательно, это—существо ограниченное, которое стремится къ безконечному. А такъ какъ безконечное бытіе есть Богъ, то человѣкъ стремится къ единенію съ Богомъ, чѣмъ доказывается происхожденіе человѣческой природы отъ Бога [1]).

Человѣкъ стоитъ выше всѣхъ животныхъ. Но онъ не превосходитъ ихъ мощью, ибо многія животныя сильнѣе его; также и не желаніями, ибо животныя имѣютъ сильнѣйшія влеченія. Слѣдовательно, онъ превосходитъ ихъ *знаніемъ*, то есть, *разумомъ*. А такъ какъ вѣчный порядокъ требуетъ, чтобы высшее повелѣвало низшему, то въ человѣкѣ разумъ, который составляетъ высшее его свойство, долженъ повелѣвать волѣ. Въ этомъ состоитъ естественная *честность*, то есть, сообразность воли съ вѣчнымъ порядкомъ вещей. Слѣдовательно, честность подчиняется истинѣ, какъ воля подчиняется разуму [2]).

Такова цѣльная, неиспорченная природа человѣка, въ томъ видѣ какъ онъ былъ первоначально созданъ Творцомъ. Но человѣческою неправдою эта природа испорчена такъ, что воля повелѣваетъ разуму и противодѣйствуетъ послѣднему. Воля, владычествующая надъ разумомъ, есть страсть, которая происходитъ отъ самолюбія, отъ того, что мы для себя самихъ ищемъ наслажденія; разумъ же, подчиненный страсти, есть заблужденіе. Страсти возбуждаются въ насъ ограниченными, тѣлесными предметами, которые дѣйствуютъ на насъ черезъ посредство тѣлесныхъ чувствъ; разумъ же, слѣдуя обманчивому сужденію чувствъ, впадаетъ въ заблужденіе. Это рабство разума и владычество воли есть безобразіе испорченной души. Мудрость чувствъ есть человѣческое безуміе. Въ незнаніи истины кроется вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ всякаго человѣческаго несчастія, вслѣдствіе чего безумный самъ себѣ величайшій врагъ. Эти начала, которыя доказываются разумомъ, лежатъ также въ основаніи всего откровеннаго богословія [3]).

Но и въ павшемъ человѣкѣ сохраняются сѣмена вѣчной истины, въ силу которыхъ онъ противодѣйствуетъ испорченности своей природы.

[1]) De Un. Iur. etc. § 10, 11.
[2]) Ibid. § 12, 13, 18.
[3]) Ibid. § 21—32.

Эта сила истины заключается въ разумѣ падшаго человѣка. Она называется добродѣтелью, ибо она исправляетъ заблужденія и воздерживаетъ страсти. Въ первомъ отношеніи это—добродѣтель умственная, во второмъ—нравственная. Между стоическою добродѣтелью и христіанскою та разница, что первая воздерживаетъ страсти, не искореняя самаго ихъ источника; поэтому она несовершенна. Вторая же уничтожаетъ самый источникъ зла—самолюбіе, которое она замѣняетъ смиреніемъ [1]).

Разумъ, движимый добродѣтелью къ познанію истины, есть мудрость (prudentia); духъ (animus), воздержанный добродѣтелью отъ увлеченія страстей, есть умѣренность, духъ же укрѣпленный добродѣтелью и способный противостоять страху есть храбрость. Всѣ эти три качества составляютъ вмѣстѣ единую добродѣтель [2]).

Таже самая сила истины, которая называется добродѣтелью, когда она борется со страстями, получаетъ названіе *правды*, когда она управляетъ человѣческими пользами, и это составляетъ начало и конецъ всего права [3]). Дѣйствіе правды состоитъ въ приложеніи общаго закона къ человѣческимъ поступкамъ. Пользы, возбуждающія страсти, заключаются въ тѣлесныхъ предметахъ, общее же мѣрило или правило тѣхъ есть *соразмѣрность* или *пропорція*, которую математики раздѣляютъ на *ариѳметическую* и *геометрическую*. То, что называется *равнымъ* при измѣреніи, называется *правымъ* при выборѣ. Какъ въ познаніи, равенство предметовъ можетъ быть ясно доказано при вѣрной методѣ, точно также можетъ быть доказано и правое въ дѣйствіяхъ, если духъ не смущается движеніями страстей. И это равенство измѣняющихся пользъ существуетъ вѣчно между всѣми предметами; поэтому право, присущее природѣ вещей, есть *полезное*, *уравненное вѣчною соразмѣрностью*, что и составляетъ источникъ всего естественнаго права [4]). Отсюда ясно, что польза, которая есть нѣчто принадлежащее тѣлу, не можетъ быть основаніемъ права, какъ думали Епикуръ, Макіавелли, Гоббесъ, Спиноза, Бэль, ибо измѣнчивое не можетъ породить вѣчное. Полезное само по себѣ ни честно, ни постыдно; честно вѣчное отношеніе равенства, а безчестно неравенство. Польза является, слѣдовательно, толь-

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 34—38.
[2]) Ib. § 39—40.
[3]) Ib. § 43.
[4]) Ib. § 44.

во поводомъ къ возбужденію въ человѣкѣ сознанія вѣчнаго закона и вытекающаго отсюда стремленія къ общежитію [1]).

Такимъ образомъ, право вѣчно и неизмѣнно. Какъ нелѣпыя мнѣнія толпы о свѣтилахъ нисколько не измѣняютъ выводовъ астрономіи, такъ и движенія человѣческихъ страстей и безобразные нравы варварскихъ народовъ ничего не измѣняютъ въ естественномъ правѣ, которое основано на вѣчныхъ истинахъ, присущихъ разуму [2]).

Нельзя не замѣтить, что въ своемъ ученіи о правдѣ Вико отправляется отъ совершенно неточнаго опредѣленія. Очевидно, онъ заимствовалъ свое раздѣленіе добродѣтелей изъ перешедшей къ схоластикамъ теоріи древнихъ. Но въ опредѣленіи правды онъ отступаетъ отъ схоластиковъ, и отнюдь не въ пользу большей точности понятій. Ѳома Аквинскій опредѣлялъ правду, какъ устроеніе человѣка въ отношеніи къ другому. Это опредѣленіе грѣшитъ только излишнею шириною, ибо отношенія человѣка къ другому опредѣляются не одною правдою, но и любовью и другими чувствами. Тутъ явно полное смѣшеніе юридическихъ началъ съ нравственными, вслѣдствіе чего правда принимается въ самомъ обширномъ значеніи. Вико же опредѣляетъ правду, какъ уравненіе пользъ, а это совершенно невѣрно. Правда уравниваетъ вещи только въ отношеніи къ людямъ, а не въ отношеніи къ нимъ самимъ. Математическое равенство предметовъ не даетъ еще никакого нравственнаго начала и никакого разумнаго побужденія къ выбору. Это, повидимому, чувствовалъ и самъ Вико, который, вслѣдствіе того, въ ученіе о правдѣ непосредственно вставилъ ученіе объ обществѣ.

Основаніемъ всякаго человѣческаго общежитія Вико полагаетъ естественное сродство людей (cognatio naturæ), которое признавали и древніе философы, напримѣръ Цицеронъ. Оно побуждаетъ насъ не только не вредить другимъ ложью, но и помогать имъ истиною. Слѣдовательно, раскрываемое метафизикою познаніе человѣческой природы составляетъ основаніе всей юриспруденціи. Изъ него видно, что проистекающее изъ разумной природы общеніе людей бываетъ двоякое: общество истины и общество правды. Законъ перваго гласитъ: дѣйствуй добросовѣстно (bona fide agito), то есть, *живи сообразно съ истиною*. Отсюда вѣрность обѣщаніямъ, которую Цицеронъ считалъ основаніемъ всего

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 46.

[2]) Ibid. § 48.

правовѣдѣнія. Законъ втораго общества двоякій. Первый состоитъ въ воздержаніи отъ чужаго: *не обижай никого*. Отсюда обязанность уважать собственность, то есть, отдавать то, что принадлежитъ другому. Второй законъ, болѣе совершенный, заключается въ любви къ ближнимъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ три предписанія права: жить честно (honeste vivere), правило имѣющее силу и въ одиночествѣ, не обижать никого (neminem lædere) и наконецъ, воздавать каждому свое (suum cuique tribuere); послѣднія два суть правила человѣческаго общежитія. *Свое* означаетъ всякое благо, принадлежащее человѣку. Отсюда опредѣленіе правды, основанное на вѣчномъ порядкѣ вещей: правда есть постоянная и неизмѣнная, то есть, вѣчная воля воздавать каждому свое. Начало же ея есть истина, почему первое правило требуетъ жизни сообразной съ истиной. Все это совершенно согласно и съ христіанскимъ ученіемъ. Отсюда ясно, что начала христіанскаго правовѣдѣнія и христіанской нравственности одни и тѣже [1]). Не трудно видѣть значительное сходство этого ученія съ воззрѣніями Лейбница, хотя степени правды понимаются здѣсь нѣсколько иначе.

Мы видѣли, что Лейбницъ приводилъ различные виды правды въ соотношеніе съ этими степенями. Вико принимаетъ тѣже три вида, но онъ опять даетъ имъ нѣсколько иное значеніе. Общество, говоритъ онъ, можетъ быть между равными и неравными лицами. Отношенія первыхъ опредѣляются правдою уравнивающею, отношенія вторыхъ правдою распредѣляющею или правящею (rectrix). Такимъ образомъ, первая владычествуетъ въ частной сферѣ, вторая въ общественной; но та и другая связаны между собою неразрывно. Выше же обѣихъ стоитъ правда всеобщая (justitia universa), которая направляетъ всѣ другія добродѣтели, мудрость, умѣренность и храбрость въ отношеніи къ пользамъ [2]).

Отсюда возникаютъ три начала права: собственность (dominium), свобода и защита (tutela). Мудрое назначеніе пользъ рождаетъ собственность, умѣренное ихъ употребленіе—свободу, сила, направляемая храбростью, — законную защиту [3]). Все это находится въ связи съ основными элементами человѣческаго естества: знаніе, которымъ человѣкъ

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 49—58.
[2]) De Univ. J. etc. § 60—64.
[3]) Ibid. § 71.

возвышается надъ остальнымъ твореніемъ, даетъ ему владычество надъ природою, что и составляетъ основаніе собственности; изъ хотѣнія истекаетъ свобода, ибо животныя, не имѣющія свободной воли, обречены на служеніе человѣку; наконецъ, изъ мощи превосходнаго существа рождается право защиты противъ всякой твари. Мощь есть первый законъ для людей, но этотъ законъ тогда только имѣетъ истинное значеніе, когда онъ основанъ на превосходствѣ природы [1]). Всѣ эти начала въ совокупности образуютъ естественную власть человѣка (auctoritas naturæ), которая, истекая изъ разума, составляетъ принадлежность самой человѣческой природы. Въ силу ея, человѣкъ есть верховное существо во всемъ смертномъ твореніи. Эта власть — божественнаго происхожденія; никто не можетъ ее похитить. Можно убить человѣка, или заключить его въ оковы, но нельзя отнять у него знаніе, хотѣніе и мощь [2]).

Такимъ образомъ, собственность, свобода и защита прирождены человѣку, хотя все это проявляется не вдругъ, а постепенно, по поводу тѣхъ или другихъ обстоятельствъ. Сначала, въ младенчествѣ, по инстинктивному чувству, изъ мощи рождается защита, затѣмъ въ юности, стремленіе воли производитъ свободу, наконецъ, въ зрѣлыхъ лѣтахъ, утверждается въ человѣкѣ разумъ, который покоряетъ себѣ чувственную силу и стремленія свободы. Первыя два начала (то есть, матеріальная защита и свобода влеченій) составляютъ то что Стоики называли первыми основами природы (prima naturæ); третье же начало, господство разума, изъ котораго проистекаютъ уравненіе влеченій и разумная защита, составляетъ послѣдствіе природы (consequentia naturæ). Отсюда раздѣленіе права на первоначальное и послѣдующее (j. n. prius et secundarium). Первое основано на стремленіи, общемъ всѣмъ животнымъ, сохранять свое бытіе. Вслѣдствіе этого побужденія, человѣкъ отвращаетъ силу силою, ищетъ того, что ему полезно и стремится къ продолженію своего рода. Но истинная жизнь человѣка, собственно ему свойственная, состоитъ не въ томъ, что онъ хочетъ сохраненія своего бытія, какъ другія животныя, а въ томъ, что онъ хочетъ знанія. Отсюда послѣдующее естественное право, которое составляетъ особенность человѣка, и которое, въ силу превосходства его природы, должно владычествовать надъ первымъ. О человѣкѣ можно сказать, что для него нѣтъ

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 94, 95.
[2]) Ibid. § 90, 92, 93.

необходимости жить, но есть необходимость дѣйствовать праведно. И какъ для защиты животной жизни намъ дана тѣлесная сила, такъ для защиты жизни разумной намъ дана сила истины. Первоначальное естественное право предписываетъ правое болѣе въ отрицательномъ, нежели въ положительномъ значеніи: разумъ не осуждаетъ, а дозволяетъ. Послѣдующее же естественное право не дозволяетъ, а предписываетъ и запрещаетъ, такъ что дозволенное первымъ можетъ быть запрещено вторымъ, а иногда даже можетъ быть предписано совершенно противоположное, то есть, честное. Первое составляетъ матерію, второе форму всякаго положительнаго права [1]).

Въ этихъ мысляхъ Вико есть много вѣрнаго, но много и произвольнаго. Онъ справедливо указываетъ на законъ внутренняго развитія, въ силу котораго послѣдующее опредѣленіе, какъ высшее, должно подчинять себѣ первоначальное и разумное должно владычествовать надъ естественнымъ. Въ этомъ онъ находитъ и начало для раздѣленія юридическихъ законовъ и нравственныхъ: естественное только дозволяется, разумное предписывается или запрещается. Это лучше, нежели то, что мы видѣли у другихъ философовъ нравственной школы, хотя этимъ далеко не опредѣляется истинный характеръ юридическихъ отношеній; однимъ дозволеніемъ права объяснить нельзя. При этомъ остается непонятнымъ, какимъ образомъ дозволенное разумомъ въ одномъ случаѣ можетъ быть запрещено въ другомъ. Съ чисто нравственной точки зрѣнія, на которой стоялъ Вико, этого противорѣчія разрѣшить невозможно. И въ выводѣ защиты, свободы и собственности изъ мощи, хотѣнія и разума есть мысли оригинальныя и мѣткія. Справедливо, что изъ мощи рождается самозащищеніе, которое однако получаетъ высшее значеніе и становится правомъ только въ силу превосходства разумной природы. Менѣе удовлетворительно опредѣленіе свободы, какъ уравнительнаго, то есть, сообразнаго съ разумомъ употребленія вещей (quæ in æquabili usu rerum consistit): этимъ далеко не исчерпывается ея существо. Самъ Вико даетъ рядомъ другое опредѣленіе несогласное съ первымъ, именно, что свобода есть право жить, какъ хочешь (libertas est jus vivendi ut velis (§ 72). Въ другомъ мѣстѣ, какъ мы видѣли выше, то, что обыкновенно разумѣется подъ именемъ свободы, Вико называетъ естественною властью человѣка надъ собою, состоящею изъ всѣхъ

[1]) De Un. Jur. etc. § 74—77.

трехъ началъ или изъ совокупности всѣхъ правъ. Далѣе, свобода выдается за принадлежность юности, въ которой господствуетъ необузданность влеченій, что противорѣчитъ приписанному ей началу умѣренности. Наконецъ, всего менѣе удовлетворителенъ выводъ собственности изъ разума. Здѣсь является уже совершенная неопредѣленность понятій: слово *dominium* то понимается, какъ собственность и опредѣляется, какъ право располагать вещью по своей волѣ (dominium est jus disponendi de re ut velis (§ 72), то какъ господство, а потому приписывается разуму надъ чувствами и волею (§ 74). Притомъ, если свобода состоитъ въ умѣренномъ употребленіи вещей, то въ ней заключается уже источникъ собственности. Правда, Вико говоритъ, что всѣ эти три начала неразрывно связаны другъ съ другомъ, но тутъ вовсе не видать, чѣмъ разумъ отличается отъ воли и собственность отъ свободы. Вико могъ бы сказать, какъ и относительно защиты, что разумное начало даетъ высшее освященіе собственности, коренящейся въ свободѣ; но неясность мысли мѣшаетъ здѣсь точному разграниченію понятій. Этому способствуетъ и другой существенный недостатокъ, который встрѣчается впрочемъ у многихъ философовъ: стремленіе строить искусственныя схемы и подводить конкретныя явленія подъ слишкомъ отвлеченныя рубрики. Отсюда путаница и произволъ, которые затемняютъ мысль и приводятъ къ невѣрнымъ заключеніямъ.

Изъ собственности, свободы и защиты Вико выводитъ и государство. Происхожденіе политическаго союза излагается исторически. Первоначальный его корень лежитъ въ вытекающей изъ означенныхъ трехъ началъ власти человѣка, которая составляетъ источникъ положительнаго права, также какъ разумъ является источникомъ права естественнаго [1]). Въ этой прирожденной человѣку власти кроется первый способъ пріобрѣтенія всѣхъ положительныхъ правъ. Она принадлежитъ человѣку и въ одиночествѣ, и здѣсь онъ является верховнымъ существомъ на землѣ (summus est). Онъ защищается отъ нападающихъ, и такъ какъ въ этомъ случаѣ правда на его сторонѣ, то въ силу превосходства своей природы, онъ можетъ убить оскорбителя. Таково первоначальное право человѣчества, право народовъ, которое нѣчто иное какъ право силы, истекающее изъ самозащищенія превосходной природы. Оно явилось въ первобытныя времена, какъ право старѣйшихъ ро-

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 87, 88.

довъ (majorum gentium), то есть, людей, жившихъ до образованія государствъ и до изданія законовъ [1]).

Скоро однако люди, устроивъ постоянные браки, распространили свое владычество на дѣтей, въ которыхъ они видѣли часть самихъ себя. Отсюда произошла семейная власть, которая простерлась и на принадлежащее семейству имущество. Правомъ народовъ были установлены границы полей; это былъ второй способъ пріобрѣтенія положительныхъ правъ. Семейства были первыми зачатками государствъ; но къ семейному началу присоединилось въ послѣдствіи еще другое, именно, кліентела. Сильные мужи или герои, основавшіе свои семейства, успѣшно защищали свое достояніе противъ нападеній хищниковъ; но другіе, болѣе слабые, не въ состояніи были себя оборонять. Это заставило ихъ прибѣгнуть къ покровительству сильныхъ, искать у нихъ убѣжища (asylum) и согласиться, въ замѣнъ получаемой защиты, на обработку принадлежавшихъ героямъ полей. Такъ произошли кліенты, начало плебеевъ [2]).

Однако, съ теченіемъ времени, эта зависимость надоѣла кліентамъ. Они стали возставать на своихъ патроновъ. Тогда послѣдніе соединились для взаимной обороны и образовали особое сословіе (ordo). Отсюда первое начало государствъ. Политическое тѣло произошло вслѣдствіе совокупленія разрозненныхъ правъ какъ бы въ единомъ лицѣ. Изъ частной собственности отдѣльныхъ владѣльцевъ образовалась собственность верховная, изъ естественной свободы лицъ свобода гражданская, изъ власти отцовъ семействъ верховная власть государства. Всѣ эти три права въ совокупности образуютъ единую государственную власть (civilis auctoritas). Она является образомъ божества на землѣ, ибо какъ Богъ верховный правитель міра, такъ и эта власть — верховная въ государствѣ. Какъ Богъ, при полной свободѣ, неизмѣнно слѣдуетъ вѣчному своему разуму, такъ и государственная власть, оставаясь верховною, подчиняется собственному своему разуму, то есть, изданному ею самою закону. Какъ отъ Бога все происходитъ, такъ отъ верховной власти получаютъ свое бытіе всѣ другія, подчиненныя власти, которыя отъ нея имѣютъ законное свое основаніе. Наконецъ, какъ Богъ своимъ разу-

---

[1]) De Un. Jur. etc. § 99, 100.
[2]) De Un. Jur. etc. § 101—104.

нымъ установляетъ естественное право, такъ и верховная власть своимъ повелѣніемъ установляетъ право гражданское [1]).

Такимъ образомъ, вслѣдствіе возникновенія государствъ, первобытное, насильственное право народовъ превратилось въ мирное право гражданское. Это—право младшихъ родовъ (minorum gentium), третій, общій всѣмъ народамъ способъ пріобрѣтенія правъ [2]).

Государство требуетъ извѣстнаго устройства. Изъ защиты, собственности и свободы вытекаютъ три образа правленія: аристократическое, царское и народное. Первое основано на защитѣ правъ сословія; здѣсь одни патриціи имѣютъ авспиціи, поля, родъ, браки, должности, власть и священство. Вторая отличается господствомъ единаго лица; въ третьемъ, наконецъ, является равенство голосовъ, свобода мнѣній и одинакій для всѣхъ доступъ къ должностямъ. Эти три способа управленія установляются основными законами различныхъ государствъ. Каждый изъ нихъ имѣетъ и свои особенныя свойства. Аристократія держится преимущественно нравами, которыми охраняется старинное право; въ монархіи, воля верховнаго владыки также умѣряется обычаями народа; въ демократіи же водворяется позднѣйшая форма права, законъ, который, хотя вообще лучше обычая, но менѣе твердъ, нежели послѣдній. Поэтому первые два образа правленія болѣе мирны и труднѣе извращаются, нежели свободныя республики, которыя подвержены смутамъ и кратковременны [3]).

Кромѣ чистыхъ формъ бываютъ и смѣшанныя. Онѣ происходятъ вслѣдствіе взаимныхъ договоровъ между различными властями. Когда одна власть ищетъ опоры у другой, она уступаетъ послѣдней часть своихъ правъ, сохраняя за собою остальную. Отсюда смѣшеніе двухъ властей въ единомъ государствѣ. Но независимо отъ этого, чистые образы правленія смѣшиваются другъ съ другомъ и естественнымъ путемъ, также какъ и вообще всѣ элементы человѣческой жизни, которые, подобно божественной сущности, неразрывно связаны между собою: три способности, три добродѣтели, три правды, три первоначальныхъ вида права. Поэтому, въ каждомъ государственномъ устройствѣ находятся элементы двухъ другихъ [4]).

---

[1]) De Univ. Jur. etc. § 105—114.
[2]) Ibid. § 118, 119.
[3]) Ibid. § 138—143.
[4]) Ibid. § 57, 61.

Означенные образы правленія слѣдуютъ другъ за другомъ въ преемственномъ порядкѣ. Какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ сперва появляется защита чувствъ, затѣмъ свобода влеченій, наконецъ господство разума, такъ и въ исторіи человѣческаго рода прежде всего возникаетъ аристократическое правленіе, которое преобладало во времена героическія, въ эпоху первоначальнаго образованія государствъ, затѣмъ царство, гдѣ владычествуетъ личный произволъ одного человѣка, наконецъ, республика разума и законовъ, позднѣйшая изъ всѣхъ формъ. Кромѣ того, эти различія имѣютъ отношеніе и къ характеру народовъ: храбрѣйшія племена живутъ подъ аристократическимъ правленіемъ, ибо храбрость требуется для защиты; напротивъ, народы изнѣженные легко подчиняются монарху; наконецъ, храбрые и вмѣстѣ проницательные изобрѣли законы и свободу [1]).

Отсюда ясно, что установленіе того или другаго образа правленія не есть дѣло произвола. Всякое государственное устройство должно соотвѣтствовать естественному порядку, который есть душа государства. Этотъ естественный, вѣчный порядокъ, въ силу котораго политическій бытъ беретъ свое начало отъ Бога, источника истины, состоитъ въ томъ, что владычествуютъ мудрые, умѣренные и храбрые, а безразсудные, неумѣренные и слабые повинуются. На этомъ была основана первоначальная аристократія или владычество лучшихъ людей. Но когда лучшіе стали таковыми только по имени, а не по существу дѣла, тогда естественный порядокъ превратился въ гражданскій. Здѣсь власть дается уже не добродѣтелью, а внѣшними преимуществами: въ аристократіи знатностью, въ демократіи цензомъ, въ монархіи происхожденіемъ отъ царскаго рода. Однако и гражданскій порядокъ долго удерживаетъ въ себѣ черты естественнаго, вслѣдствіе чего и онъ бываетъ способенъ сохранить государство. Можно сказать, что всякій прочный политическій бытъ представляетъ смѣсь естественнаго и гражданскаго начала. Эта смѣсь установляется главнымъ образомъ порядкомъ прохожденія должностей, который даетъ лучшимъ людямъ постепенный доступъ въ высшимъ почестямъ. Какъ законы охраняются наказаніями, такъ этотъ порядокъ охраняется наградами, вслѣдствіе чего онъ тверже самихъ законовъ. Законы его установляютъ, а онъ въ свою очередь поддерживаетъ законы, ибо онъ болѣе, нежели самый законъ, можетъ быть названъ раз-

[1]) De Un. Jur. etc. § 144, 145.

умомъ, изъятымъ отъ страстей. При такомъ устройствѣ, государство управляется не словами, и не положительными только правилами, а на основаніи вѣчнаго порядка вещей, то есть, самой истины. Отъ этого зависитъ и прочность учрежденій. Если же смѣшанный порядокъ не соблюдается, то государственное устройство быстро склоняется къ упадку: аристократія ведетъ къ крамоламъ и насиліямъ, почему легко получаютъ преобладаніе тѣ, которые поддерживаютъ свободу; демократія, въ свою очередь, сама собою влечется къ своей пагубѣ и окончательно прибѣгаетъ къ владычеству единаго лица; наконецъ, царская власть превращается въ тиранію, и если не замѣняется скоро другимъ образомъ правленія, то единственно потому что народы, привыкшіе къ власти иногда мѣняютъ князя, но рѣдко самую форму правленія. Общая причина всѣхъ этихъ перемѣнъ заключается въ томъ, что тамъ гдѣ исчезаетъ естественный порядокъ и должности даются уже не по достоинству, тамъ все становится продажнымъ; власть пріобрѣтается торговлею почестей, а вслѣдствіе того, въ видахъ пріобрѣтенія власти, возбуждается въ гражданахъ корыстолюбіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, уничтожается всякое равенство, и угнетенная толпа, ненавидя настоящее и стремясь къ новому, готова броситься въ руки самому отчаянному честолюбцу, который обѣщаетъ ей лучшую долю. Такимъ образомъ, если Богъ, отъ котораго исходитъ всякій естественный порядокъ, не охраняетъ государства, оно быстро извращается и падаетъ. Рабство юридическое слѣдуетъ за рабствомъ естественнымъ, ибо тѣ по природѣ рабы, которые сбрасываютъ съ себя служеніе закону. Однако извращенныя государства могутъ снова подняться, если существующія учрежденія возвращаются къ своему началу, что могутъ сдѣлать или мудрый князь своею властью, или лучшіе люди своимъ примѣромъ [1]).

Есть, кромѣ того, и общее историческое возвращеніе государствъ къ своему началу, законъ доселѣ никѣмъ незамѣченный. Это бываетъ, когда многія свободныя государства соединяются въ одно общее тѣло, образуя такимъ образомъ аристократическую республику. Такой примѣръ представляютъ въ древности Ахейцы, въ новое время Швейцарцы и Голландцы. Этимъ оправдывается общее положеніе, что вещи опять приходятъ къ тѣмъ началамъ, отъ которыхъ онѣ произошли. Тотъ же законъ подтверждается и отношеніями самостоятельныхъ государствъ.

---

[1]) De Univ. Jur. etc. § 150—153.

Вступая другъ съ другомъ въ борьбу, они признаютъ себя равными, а такъ какъ равенство не можетъ стоять безъ правленія и правда уравнивающая безъ правды управляющей, то они тѣмъ самымъ признаютъ себя подданными Бога, управляющаго міромъ. Войны научаютъ верховныя власти, что онѣ подчинены вѣчному Разуму и Правдѣ; онѣ показываютъ что всѣ земныя державы образуютъ вѣчное государство, управляемое единымъ Богомъ. Такъ совершается божественный круговоротъ, и человѣческое право, истекшее изъ Божества, снова возвращается къ Богу [1]). Этимъ доказывается, что все право имѣетъ единое начало и единый конецъ, именно, вѣчную Правду или Бога [2]).

Нельзя отрицать оригинальности, а отчасти и мѣткости этихъ мыслей Вико. Соотвѣтствіе гражданскаго порядка естественному, въ силу котораго должны править лучшіе люди, составляетъ существенную задачу всякой политики. Нравственное начало здѣсь вполнѣ приложимо. У Вико разсѣяны и многія вѣрныя указанія на счетъ свойствъ различныхъ образовъ правленія; но самый выводъ политическихъ формъ изъ трехъ основныхъ правъ человѣка, защиты, свободы и собственности, совершенно произволенъ. Это опять примѣръ того искусственнаго схематизма, въ который постоянно впадаетъ знаменитый философъ. Точно также произволенъ и порядокъ историческаго ихъ развитія. Нельзя не замѣтить, что онъ вовсе не соотвѣтствуетъ самой системѣ Вико. По смыслу его ученія, монархическая власть, истекая изъ собственности, представляетъ собою высшее начало, разумъ, а между тѣмъ она стоитъ на второмъ мѣстѣ, соотвѣтствуя необузданному развитію свободы. Это —кидающееся въ глаза противорѣчіе, котораго не могъ не замѣтить самъ Вико. Поэтому въ другомъ, важнѣйшемъ своемъ сочиненіи, въ *Новой Наукѣ*, онъ иначе построилъ свою систему историческаго развитія государствъ. Мы должны бросить взглядъ на этотъ окончательный результатъ его ученія, который служитъ дополненіемъ къ предъидущему.

Въ *Новой Наукѣ* слѣдуетъ различать двѣ стороны: филологическую и философскую. Первая потеряла для насъ всякое значеніе. Съ громаднымъ аппаратомъ учености, но на основаніи весьма произвольныхъ филологическихъ толкованій, Вико пытается дать фактическое подтверж-

---

[1]) De Univ. Jur. etc. § 155, 156.
[2]) Ibid. § 220.

денія своимъ философскимъ выводамъ. Эта сторона свидѣтельствуетъ только о низкой степени развитія, на которой стояла историческая и филологическая критика въ началѣ XVIII-го вѣка. Философская же сторона сочиненія гораздо существеннѣе. Здѣсь встрѣчаются мысли, которыя въ послѣдствіи сдѣлались общимъ достояніемъ науки, но тогда были высказаны въ первый разъ. Вико первый внесъ *начало внутренняго развитія* въ исторію человѣчества. Его *Новая Наука* должна была представить вѣчные законы, данные Богомъ великому государству человѣческаго рода, законы, посредствомъ которыхъ Провидѣніе вывело людей изъ варварскаго быта и привело их къ гражданскому состоянію [1]). Эти законы основаны на общей природѣ всѣхъ народовъ; отсюда сходство первобытныхъ нравовъ, вѣрованій и законодательствъ [2]). Отправляясь отъ этой мысли, Вико отвергаетъ всѣ случайныя объясненія историческихъ явленій, посредствомъ обмановъ, изобрѣтеній, заимствованій, личныхъ цѣлей, приписываемыхъ историческимъ дѣятелямъ. Онъ старается все привести къ внутреннимъ потребностямъ человѣчества на извѣстной степени развитія. Такимъ образомъ, первобытная религія не является у него произведеніемъ хитрости жрецовъ; по его воззрѣнію, она вытекла изъ естественнаго чувства порвобытнаго человѣчества, которое, сообразно съ своимъ состояніемъ, создавало себѣ идею божества. Совпаденіе вѣрованій различныхъ народевъ указываетъ не на заимствованія, а на единый источникъ, на общій смыслъ человѣческаго рода [3]). Съ той же точки зрѣнія Вико объясняетъ поэтическія басни. Онъ видитъ въ нихъ истины, облеченныя въ форму поэтическихъ разсказовъ, форму необходимую при господствѣ внѣшнихъ чувствъ и неспособности первобытнаго человѣчества къ отвлеченнымъ идеямъ. Поэты были первыми мудрецами среди народовъ [4]). Источниковъ вдохновенія онъ ищетъ также не въ личномъ талантѣ, а въ поэтическомъ строѣ цѣлаго народа, вслѣдствіе чего онъ первый пришелъ къ мысли, что Гомеръ—не дѣйствительное лице, а общій типъ Грековъ, воспѣвавшихъ свои подвиги. Тоже воззрѣніе онъ переноситъ на происхожденіе языка и наконецъ, на право. И здѣсь, общіе обычаи народовъ свидѣтельст-

---

[1]) La Sc. Nouv. Liv. I, Des éléments, VIII; de la méthode. Пользуюсь французскимъ переводомъ.

[2]) La Sc. N. Des. éléments, XIII.

[3]) Тамъ же, 40—43.

[4]) Тамъ же, 47.

вуютъ объ общемъ, внутреннемъ источникѣ права. Поэтому Вико отвергаетъ, напримѣръ, заимствованіе законовъ XII таблицъ изъ аоинскаго законодательства. Онъ утверждаетъ, что народы не перенимаютъ своихъ законовъ у сосѣдей, а развиваютъ ихъ изъ внутреннихъ своихъ потребностей. Это историческое воззрѣніе служитъ ему и точкою отправленія для вывода началъ правовѣдѣнія. Его предшественники и современники производили государство изъ первобытнаго договора, основаннаго на началахъ естественнаго права. Вико утверждаетъ, напротивъ, что всѣ эти системы должны пасть, вслѣдствіе того что онѣ отправляются отъ совершенно произвольнаго предположенія. Сознаніе естественнаго закона можетъ быть только плодомъ позднѣйшаго развитія, когда окрѣпшій разумъ способенъ уже дѣлать отвлеченія; въ первобытномъ же состояніи люди руководствовались не отвлеченными идеями, а непосредственнымъ чувствомъ и ближайшими потребностями. Поэтому, для объясненія позднѣйшихъ явленій, нельзя прибѣгать къ первобытному состоянію, какъ дѣлали учители естественнаго права. „Они думали, говоритъ Вико, что народы, съ самаго начала, могли понять естественное равенство въ обширнѣйшемъ его значеніи. Они не разсудили, что языческимъ народамъ нужно было двѣ тысячи лѣтъ, чтобы произвести философовъ“ [1]). Такимъ образомъ, въ первый разъ договорному происхожденію обществъ былъ противопоставленъ историческій законъ развитія отъ низшаго къ высшему.

Этотъ законъ, по мнѣнію Вико, представляетъ идеальную исторію человѣчества, сообразно съ которою совершается всякое человѣческое развитіе, какъ общественное, такъ и личное. Онъ вѣченъ и неизмѣненъ, ибо онъ вытекаетъ изъ самой природы человѣка. Поэтому историческое движеніе народовъ не могло быть инымъ, какъ оно было въ дѣйствительности, и еслибы снова были созданы безчисленные міры, то и тамъ исторія была бы таже самая, что и на землѣ [2]).

Первый толчекъ человѣчеству дала религія. Она одна въ состояніи была обуздать дикіе нравы людей, одиноко бродившихъ послѣ потопа. Первый, раздавшійся ударъ грома возбудилъ въ нихъ чувство невольнаго страха, а вмѣстѣ съ тѣмъ и понятіе о высшемъ существѣ, которое они представляли себѣ, какъ живое небо, низвергающее свои громы.

---

[1]) La Sc. Nouv. L. I, Des éléments, 114; L. V, coroll. VI.
[2]) La Sc. Nouv. L. I, De la méthode.

Это было первое божество, Юпитеръ, встрѣчающійся у всѣхъ языческихъ народовъ. Такимъ образомъ, страхъ былъ первымъ источникомъ религіознаго чувства [1]). Онъ же заставилъ первобытныхъ людей, изъ благоговѣнія къ высшему существу, удалиться въ пещеры, взять себѣ постоянныхъ женъ и основать первыя семейства. Отсюда и начало права, которое, будучи отнесено къ божеству, имѣло характеръ теократическій. Это — первый періодъ исторіи человѣческаго рода, періодъ боговъ. Здѣсь, подъ вліяніемъ религіозныхъ началъ, старѣйшіе роды основываютъ семейства, погребаютъ мертвыхъ, установляютъ границы полей и собираютъ около себя кліентовъ. Здѣсь же развивается поэзія, которая порождаетъ миеологію [2]).

Второй періодъ, героическій, начинается съ того времени, когда возстанія кліентовъ заставили отцовъ семействъ соединяться въ государства. Возникаютъ аристократическія республики, гдѣ владычествуютъ сильные люди, герои или патриціи; съ исключеніемъ плебеевъ изъ почестей и правъ. Это—порядокъ суровый, истекающій изъ права защиты, но вмѣстѣ съ тѣмъ порядокъ гражданскій, котораго главныя черты суть охраненіе внутренняго строя и защита границъ.

Но наконецъ плебеи, тяготясь подчиненіемъ, возстаютъ и мало по малу перетягиваютъ къ себѣ права. Аристократическія республики, черезъ смѣшанныя, переходятъ въ демократическія. Здѣсь водворяется право болѣе мягкое, съ свободою и равенствомъ всѣхъ, хотя и тутъ необходимость порядка ведетъ къ установленію ценза, опредѣляющаго доступъ къ должностямъ. Въ демократіи владычествуетъ уже законъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь развиваются болѣе отвлеченныя понятія, а поэзія и религія замѣняются философіею [3]).

Однако и свободныя правленія извращаются. Въ демократическихъ республикахъ, каждый думаетъ только о личной своей выгодѣ, жертвуя ей общимъ благомъ; философія склоняется къ скептицизму; краснорѣчіе служитъ корыстнымъ цѣлямъ. Вслѣдствіе этого, свобода превращается въ анархію, худшее изъ всѣхъ золъ. Но и здѣсь Провидѣніе не оставляетъ человѣчества. Для общей пользы необходимо, чтобы возвысилось одно лицо, которое, сосредоточивъ всю власть въ своихъ рукахъ, возвращаетъ обществу спокойствіе и порядокъ. Народное правленіе пре-

[1]) La S. N. L. II. De la métaphysique poétique.
[2]) Тамъ же, Coroll.
[3]) La Sc. Nouv. L. IV. De la marche des nations.

вращается въ монархію. Послѣдняя не есть однако господство произвола. Для того, чтобы единый властитель могъ водвориться въ свободной странѣ, нужны извѣстныя условія, благопріятныя для народа. Необходимо прежде всего, чтобы монархъ былъ любимъ подданными, а это можетъ быть только тамъ, гдѣ ищущій власти провозглашаетъ равенство всѣхъ передъ закономъ, гдѣ онъ защищаетъ народъ отъ притѣсненій, удовлетворяетъ житейскимъ его потребностямъ и естественному чувству свободы, наконецъ, гдѣ онъ возвышаетъ достойнѣйшихъ. Однимъ словомъ, монархія, если она хочетъ быть прочна, должна слѣдовать народному строю, а такъ какъ означенныя требованія наиболѣе сообразны съ естественною справедливостью, то изъ всѣхъ образовъ правленія монархія всего болѣе соотвѣтствуетъ человѣческой природѣ и разумному праву. Отсюда естественный и царскій законъ, въ силу котораго народы окончательно ищутъ успокоенія въ монархіи [1]).

Случается однако, что въ павшемъ народѣ нѣтъ человѣка способнаго его поднять. Тогда Провидѣніе отдаетъ его на жертву болѣе сильнымъ сосѣдямъ. Народъ, который своими нравами сдѣлался уже рабомъ, становится дѣйствительно рабомъ другихъ, по естественному праву. Государство превращается въ провинцію. Но иногда нѣтъ и довольно сильныхъ сосѣдей, чтобы покорить ослабѣвшее племя. Въ такомъ случаѣ Провидѣніе прилагаетъ къ нему крайнее лѣкарство: онъ предоставляется собственнымъ своимъ страстямъ. Тогда граждане, разбиваясь на партіи и раздираясь внутренними распрями, сами уничтожаютъ всѣ плоды просвѣщенія и возвращаются въ варварское состояніе, гораздо худшее, нежели прежнее. Нѣсколько вѣковъ такого суроваго лѣкарства снова возстановляютъ ихъ духъ; они теряютъ свою изнѣженность и обрѣтаютъ первобытную простоту, а вмѣстѣ съ тѣмъ благочестіе и правду [2]).

Таковъ общій законъ развитія народовъ. Онъ представляетъ круговращеніе, въ которомъ человѣчество движется отъ монархіи семейной къ монархіи гражданской. Этотъ законъ повторяется всякій разъ, какъ новые народы являются на историческомъ поприщѣ. Такимъ образомъ, послѣ сверхъестественнаго утвержденія христіанской религіи, Провидѣніе дозволило установленіе въ человѣчествѣ новаго порядка вещей. Опять возвратились сначала времена божественныя, когда христіанскіе госу-

[1]) La Sc. Nouv. L. IV. De la marche des nations.
[2]) La Sc. Nouv. Conclus.

дари защищали вѣру и посвящали себя Богу, потомъ времена героическія, которыя характеризуются господствомъ феодализма; затѣмъ явились свободныя республики; наконецъ, въ настоящее время, съ распространеніемъ цивилизаціи по землѣ, народы управляются немногими великими монархами. Если нѣкоторыя страны, какъ Польша и Англія, сохраняютъ еще аристократическое правленіе, то сила вещей неизбѣжно должна привести ихъ къ монархической формѣ. Однако и это не есть еще тотъ идеалъ совершенства, къ которому можетъ придти человѣчество. Высшую степень гражданскаго развитія представляютъ союзы самостоятельныхъ государей, которые образуютъ родъ аристократіи, также какъ первые патріархальные монархи или главы семействъ, когда они соединялись между собою. И здѣсь мы видимъ, что конецъ развитія совпадаетъ съ началомъ [1]).

Изъ этого сравненія новаго міра съ древнимъ, заключаетъ Вико, ясно, что вездѣ усматривается повтореніе одной и той же идеальной исторіи, основанной на вѣчныхъ законахъ, истекающихъ изъ общей природы народовъ. Таково изображеніе великаго государства, обнимающаго все человѣчество, государства основаннаго и управляемаго самимъ Богомъ [2]).

Въ этомъ новомъ изложеніи хода всемірной исторіи, Вико, какъ можно видѣть, исправилъ прежнюю свою ошибку и далъ монархіи то мѣсто, которое подобаетъ ей въ его системѣ. Самое развитіе учрежденій совпадаетъ съ тѣмъ, что мы видимъ въ древности, у Грековъ и Римлянъ. Но пониманіе существа различныхъ образовъ правленія черезъ это не улучшилось, ибо осталось произвольное ихъ построеніе на основаніи трехъ первоначальныхъ правъ. Притомъ, искусственная система, исправленная съ одной стороны, привела къ ложнымъ выводамъ съ другой. Въ Новой Наукѣ Вико принимаетъ тройственность временъ: божественныхъ, героическихъ и человѣческихъ. Отсюда тройственность природы, нравовъ, естественныхъ правъ, образовъ правленія, языковъ, письменъ, властей [3]). Между тѣмъ, тройственность временъ не совпадаетъ съ тройственностью образовъ правленія. Первое правленіе — теократическое, второе — аристократическое; наконецъ, въ третье—человѣческое, Вико принужденъ былъ включить и демократію и монархію, придавая обѣимъ одинакій характеръ. Такъ отвлеченный схематизмъ, прилагаемый къ конкретнымъ

[1]) La Sc. N. L. V.
[2]) Ib. Concl.
[3]) Ib. L. IV.

явленіямъ, нерѣдко ведетъ къ превратному пониманію послѣднихъ, вслѣдствіе часто произвольнаго построенія дѣйствительности.

Вообще, фактическая разработка предмета составляетъ самую слабую сторону творенія Вико. Притомъ, онъ устремилъ свое вниманіе преимущественно на классическую древность; новой исторіи онъ коснулся самымъ поверхностнымъ образомъ. Поэтому онъ гораздо болѣе освѣтилъ начало исторіи, нежели дальнѣйшій ея ходъ. О миоическихъ и героическихъ временахъ, не смотря на скудость критическихъ средствъ, у него разсѣяно множество блистательныхъ мыслей; все, что онъ говоритъ о временахъ позднѣйшихъ, не имѣетъ цѣны. Самый законъ развитія, имъ выведенный, далеко не удовлетворяетъ требованіямъ науки. Принятый имъ круговоротъ опять представляетъ болѣе отвлеченную схему, нежели живое пониманіе дѣйствительности. Очевидно, Вико видѣлъ въ этомъ круговращеніи непремѣнное требованіе разума, но онъ не умѣлъ приложить это начало къ явленіямъ. Онъ хватался за всякій поводъ свести конецъ съ началомъ, а изъ этого выходили разнородныя заключенія: завершеніемъ развитія является то монархія, то аристократія, то союзъ государствъ, то наконецъ, Божество, хотя вовсе не въ видѣ теократическаго правленія. Притомъ, это совпаденіе конца съ началомъ, которое должно составить изъ исторіи нѣчто цѣльное, прилагается у него только къ отдѣльнымъ народамъ или цивилизаціямъ, а отнюдь не ко всему человѣчеству. Въ средніе вѣка, въ силу непонятнаго закона, весь процессъ начинается съизнова, безъ всякой связи съ предъидущимъ.

Не смотря однако на эти весьма существенные недостатки, заслуга Вико остается огромною. Мы можемъ оцѣнить ее, сравнивъ его трудъ съ другими, предшествовавшими и современными ему попытками построить философію исторіи. Боссюэтъ, первый изъ писателей новаго времени, старался изобразить общій историческій ходъ человѣчества. Онъ выводилъ историческія событія не изъ случайнаго сцѣпленія обстоятельствъ, а изъ коренныхъ свойствъ народовъ, изъ ихъ характеровъ, нравовъ, учрежденій. Это былъ безспорно значительный шагъ впередъ. Но общаго закона развитія онъ даже не пытался вывести, а довольствовался тѣмъ, что возводилъ частныя причины явленій къ общему плану Провидѣнія, указывая на руку Божію въ событіяхъ исторіи. Самое понятіе о развитіи не существовало для Боссюэта; оно явилось только у писателей XVIII-го вѣка. Французская индивидуальная школа положила его въ основаніе своихъ историческихъ воззрѣній; но она понимала развитіе, только какъ

внѣшнее совершенствованіе и выдавала все старое за произведеніе произвола, насилія и обмана. Вико, напротивъ, первый высказалъ мысль, что народы развиваются изъ самихъ себя, на основаніи внутреннихъ законовъ, истекающихъ изъ человѣческой природы. Этотъ законъ внутренняго развитія, выведенный нравственною школою, былъ указанъ и Лейбницемъ. Онъ составлялъ самую сущность міросозерцанія великаго германскаго философа. Поэтому, у нѣмецкихъ мыслителей второй половины XVIII-го вѣка мы встрѣчаемъ продолженіе мыслей, высказанныхъ Вико. Но между тѣмъ какъ послѣдній смотрѣлъ болѣе на начало и видѣлъ у всѣхъ народовъ повтореніе одного и того же закона, Нѣмцы обращали свои взоры на конецъ и старались постигнуть общую связь, соединяющую всѣ народы въ историческомъ ихъ движеніи. Передъ ними открывалась безконечная перспектива совершенствованія человѣческаго рода во имя нравственныхъ началъ. Лессингъ писалъ о нравственномъ воспитаніи человѣчества, которое должно завершиться будущимъ евангеліемъ; Гердеръ ставилъ цѣлью человѣческому роду развитіе собственной нравственной природы или человѣчности. Въ первый разъ исторія была понята какъ движеніе единаго духа, для котораго отдѣльные народы составляютъ только различныя ступени развитія. Со всѣмъ тѣмъ, и это направленіе было недостаточно. Нравственная школа стояла на односторонней почвѣ, а потому могла вывести только односторонній законъ развитія, по которому человѣчество, въ своемъ нравственномъ совершенствованіи, движется прямою нитью отъ низшаго состоянія къ высшему, съ неопредѣленною цѣлью, отстоящею отъ него въ безконечной дали, окончательно даже въ будущей жизни. Вслѣдствіе того, въ этой системѣ, многія явленія должны были оставаться непонятными. Чтобы восполнить этотъ недостатокъ, надобно было къ закону внутренняго развитія присоединить законъ сочетанія противоположностей. Тогда исторія должна была представлять уже не прямолинейное движеніе одного элемента, а отношеніе различныхъ элементовъ между собою, съ возвращеніемъ ихъ къ точкѣ исхода, вслѣдствіе совпаденія высшаго единства съ первоначальнымъ. Это—тотъ круговоротъ, который Вико прозрѣвалъ въ смутныхъ чертахъ, но который окончательно могъ быть выясненъ только идеальною школою.

III. ИНДИВИДУАЛИЗМЪ.

1. ЛОККЪ.

Мы видѣли у демократовъ XVII-го вѣка стремленіе построить государство на началѣ личной свободы. Это направленіе, вѣчно присущее человѣческой мысли и составляющее необходимое проявленіе одной изъ существенныхъ ея сторонъ, не имѣло однако прочныхъ философскихъ основаній у этихъ писателей. Чтобы дать ему все то развитіе, къ которому оно было способно, надобно было болѣе глубокимъ анализомъ проникнуть въ природу человѣка, какъ разумнаго существа, и отправляясь отъ неотъемлемо принадлежащаго ей элемента личной свободы, вывести оттуда коренныя начала государственной жизни. Это сдѣлалъ Джонъ Локкъ, который является такимъ образомъ завершителемъ всего предшествующаго движенія либеральныхъ идей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, истиннымъ основателемъ индивидуальной школы. Въ 1689-мъ году, Локкъ издалъ знаменитый свой *Опытъ о человѣческомъ пониманіи* (Essay on human understanding), который положилъ начало теоріи сенсуализма. Въ томъ же году, онъ напечаталъ и свой *Трактатъ о правительствѣ* (Treatise on government), въ первой части котораго онъ опровергалъ ученіе Фильмера, а во второй излагалъ свои собственные взгляды на происхожденіе и устройство государственной власти. Послѣднее сочиненіе должно остановить на себѣ наше вниманіе; но прежде, нежели мы займемся его разборомъ, необходимо бросить взглядъ на Локкову теорію познанія, которая объясняетъ многое въ его политическихъ воззрѣніяхъ и въ его методѣ.

Локкъ отвергъ ученіе о прирожденныхъ человѣку идеяхъ, которыя признавались, какъ схоластиками, такъ и картезіанцами. Послѣдователямъ этой теоріи онъ возражалъ, что еслибы у человѣка дѣйствительно

были подобныя идеи, то онѣ одинаково сознавались бы всѣми; онѣ были бы столь же ясны для ребенка, какъ и для взрослаго. Между тѣмъ, мы видимъ, что именно отвлеченныя аксіомы, которыя всего болѣе считаются прирожденными истинами, всего менѣе сознаются дѣтьми и вообще людьми неразвитыми. Онѣ являются въ человѣкѣ уже плодомъ значительной умственной работы, гораздо позднѣе, нежели непосредственное знаніе вещей. Ясно, слѣдовательно, что начало познанія лежитъ не въ отвлеченныхъ понятіяхъ, а въ наблюденіи надъ частными явленіями, изъ которыхъ извлекаются уже общія идеи. Все человѣческое познаніе основано на опытѣ, отчасти внѣшнемъ, который дается намъ внѣшними чувствами, отчасти внутреннемъ, который пріобрѣтается путемъ рефлексіи или наблюденія надъ дѣйствіями собственнаго нашего ума. Всѣ наши простыя понятія добываются тѣмъ или другимъ способомъ, сложныя же составляются изъ сочетанія простыхъ. Вся дѣятельность разума ограничивается тѣмъ, что онъ усматриваетъ согласіе или несогласіе получаемыхъ извнѣ представленій. Самое точное познаніе дается непосредственнымъ сличеніемъ; но послѣднее не всегда возможно: нерѣдко приходится сопоставлять представленія болѣе или менѣе отдаленныя, которыя не могутъ быть прямо сличены одно съ другимъ. Тогда разумъ ищетъ между ними посредствующихъ звеньевъ, черезъ которыя онъ можетъ произвести требуемое сравненіе. Въ этомъ заключается вся наука. Отсюда слѣдуетъ, что наше знаніе вещей весьма ограничено. Того, что лежитъ въ основаніи явленій, субстанцій, мы вовсе не знаемъ. Наши понятія о субстанціяхъ ничто иное, какъ сочетанія различныхъ наблюдаемыхъ нами свойствъ, которыя мы всѣ приписываемъ неизвѣстной намъ сущности. Поэтому, всѣ наши видовыя и родовыя понятія, на сколько они относятся къ субстанціямъ, означаютъ лишь номинальныя, а отнюдь не реальныя сущности.

Такимъ образомъ Локкъ возвратился къ теоріи средневѣковыхъ номиналистовъ. Послѣ неудачной попытки Гоббеса, онъ снова старался утвердить, на основаніи философскаго анализа мысли, ту методу, на которую Бэконъ голословно указывалъ какъ на единственный истинный путь къ познанію. Но самый этотъ анализъ еще разъ доказывалъ всю односторонность этого воззрѣнія. Собственная теорія Локка противорѣчитъ принятымъ имъ началамъ. Изъ его системы очевидно слѣдуетъ, что всякое познаніе должно идти опытнымъ путемъ, отъ частнаго къ общему. А между тѣмъ, онъ приходитъ къ совершенно противоположному заключенію. Локкъ хорошо видѣлъ, что наведеніемъ мы не получимъ ни понятія о Богѣ, ни

нравственныхъ началъ, а въ его глазахъ, это были самые важные предметы для человѣческаго размышленія. Онъ видѣлъ также, что математика достигаетъ совершенно точнаго и достовѣрнаго знанія, идя вовсе не опытнымъ путемъ. Поэтому онъ искалъ способа сочетать достовѣрность умозрительныхъ выводовъ съ происхожденіемъ всѣхъ понятій изъ опыта. Этотъ способъ онъ нашелъ въ различіи между субстанціями и признаками или видоизмѣненіями (modi). Субстанцій, по его теоріи, мы не знаемъ, но признаки намъ извѣстны, и отвлекая ихъ отъ предметовъ, мы можемъ составляемыя такимъ образомъ понятія сближать между собою, усматривать ихъ согласіе или несогласіе, и дѣлать отсюда общіе выводы. Такое познаніе будетъ совершенно точно и достовѣрно, ибо оно относится не къ самимъ вещамъ, а къ понятіямъ, составленнымъ собственнымъ нашимъ разумомъ. Мы не утверждаемъ, что вещи имѣютъ именно такія свойства, а говоримъ только, что если онѣ устроены сообразно съ нашими понятіями, то онѣ должны имѣть свойства, вытекающія изъ этихъ понятій. Такъ напримѣръ, изъ общаго понятія о треугольникѣ мы выводимъ необходимыя его свойства и утверждаемъ, что всякій разъ, какъ вещь будетъ устроена на подобіе треугольника, она должна имѣть эти свойства. Тоже самое относится и къ нравственнымъ началамъ, которыя способны получить такую же достовѣрность, какъ математическія истины. Такимъ образомъ, если наши понятія о субстанціяхъ представляютъ только номинальную ихъ сущность, то наши понятія о признакахъ представляютъ, напротивъ, самую ихъ реальную сущность, ибо они означаютъ не дѣйствительныя вещи, а лишь понятія, составляемыя нашимъ разумомъ, въ которыхъ мы усматриваемъ согласіе или несогласіе и на этомъ основаніи дѣлаемъ достовѣрныя заключенія. Отсюда возможность познанія всеобщихъ и вѣчныхъ истинъ, которое расширяетъ нашъ кругозоръ, тогда какъ наблюденіе частностей всегда остается весьма ограниченнымъ.

Вся эта теорія Локка грѣшитъ кореннымъ противорѣчіемъ. Все человѣческое познаніе выводится изъ опыта, а между тѣмъ, въ результатѣ выходитъ, что высшее познаніе вовсе не опытное, а умозрительное. Разумъ составляетъ себѣ извѣстныя понятія и дѣлаетъ изъ нихъ общіе выводы совершенно независимо отъ вещей. Это предполагаетъ, что понятія разума не суть только представленія внѣшнихъ предметовъ или сочетанія различныхъ, наблюдаемыхъ нами чувственныхъ свойствъ, но имѣютъ свою внутреннюю сущность и свои необходимые законы, кото-

рые можно изслѣдовать независимо отъ внѣшняго міра, — положеніе идущее наперекоръ всей теоріи чувственнаго познанія. Міръ мыслей, который сначала являлся только блѣднымъ отпечаткомъ чувственныхъ впечатлѣній, вдругъ оказывается высшею областью, которая раскрываетъ намъ не только случайныя явленія, но вѣчныя истины, не доступныя опыту. Это противорѣчіе неизбѣжно вытекало изъ самой односторонности положенныхъ въ основаніе началъ. Чтобы быть послѣдовательнымъ, надобно было ограничиваться изслѣдованіемъ фактовъ, а не строить системы. Какъ же скоро требовалось послѣднее, такъ волею или неволею приходилось прибѣгнуть къ умозрѣнію. Теорія Локка признаетъ за разумомъ только способность сравнивать между собою и затѣмъ связывать и раздѣлять полученныя извнѣ представленія. Но здѣсь упускается изъ виду, что разумъ можетъ дѣйствовать единственно на основаніи собственныхъ, присущихъ ему законовъ, которые и указываютъ ему на связь предметовъ. Сознаніе же этихъ законовъ и есть умозрѣніе, которое такимъ образомъ беретъ свое начало не извнѣ, а изъ самаго разума. Это нѣчто болѣе, нежели внутренній опытъ, то есть, наблюденіе надъ внутренними фактами, которое опять даетъ намъ только случайныя, разрозненныя и непонятныя явленія. Это—самосознаніе единаго разума, то есть, сознаніе имъ необходимыхъ своихъ законовъ и требованій, которые вмѣстѣ съ тѣмъ суть вѣчныя истины, лежащія въ основѣ всякаго бытія. Локкъ исходитъ отъ отрицанія прирожденныхъ идей, но такъ какъ тѣ частные элементы, отъ которыхъ онъ отправлялся, не могли дать ему необходимыхъ началъ познанія, то онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ навороту, несогласному съ коренными его положеніями, и вмѣсто признаваемаго имъ опыта подставить отвергаемое имъ умозрѣніе. Въ сущности, вся теорія Локка нечто иное, какъ одностороннее умозрѣніе. Это—точка зрѣнія не фактическихъ изслѣдователей, а спекулятивныхъ философовъ, которые полагаютъ частныя начала въ основаніе своихъ системъ. Такъ какъ нѣтъ возможности, строго проводя эти начала, добыть общее изъ частнаго, то всѣ они неизбѣжно впадаютъ въ непослѣдовательность, и Локкъ болѣе, нежели другіе. Онъ крѣпко держался понятій, которыя не даются опытомъ, а потому принужденъ былъ постоянно пополнять пробѣлы своей системы совершенно произвольными предположеніями.

Разительный примѣръ непослѣдовательности представляетъ у него выводъ идеи Божества. Признавая, съ одной стороны, что всѣ наши по-

нятія о субстанціяхъ не болѣе, какъ имена, изобрѣтенныя для объединенія наблюдаемыхъ нами чувственныхъ явленій, Локкъ сдѣлалъ исключеніе для одной субстанціи, на счетъ которой ни внѣшній, ни внутренній опытъ не даютъ намъ ровно ничего, именно для понятія о Богѣ. Локкъ доказываетъ существованіе Бога чисто умозрительнымъ способомъ, на основаніи отвергаемыхъ имъ аксіомъ. Разумъ убѣждаетъ насъ, что есть первоначальная, существующая отъ вѣчности причина всѣхъ вещей, что эта причина всемогуща, потому что все отъ нея произошло, и разумна, потому что въ дѣйствіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ причинѣ. Такимъ образомъ, здѣсь является понятіе объ извѣстной субстанціи и необходимыхъ ея свойствахъ, добытое отнюдь не наблюденіемъ, а чисто путемъ умозаключеній, основанныхъ на требованіяхъ разума, между тѣмъ какъ Локкъ утверждаетъ въ другихъ мѣстахъ, что общія положенія разума не даютъ намъ ни малѣйшаго права дѣлать заключенія о томъ, что существуетъ внѣ насъ.

Идея Божества служитъ для Локка основаніемъ нравственнаго закона. И здѣсь является противорѣчіе между двоякимъ путемъ познанія. Согласно съ своей теоріею, Локкъ производитъ понятіе о добрѣ и злѣ изъ чувствъ удовольствія и страданія, которыя сопровождаютъ, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія ощущенія. Добромъ называется то, что производитъ удовольствіе или уменьшаетъ страданіе; зломъ то, что имѣетъ обратное дѣйствіе [1]). Высшая степень удовольствія, къ которому люди способны, называется счастіемъ, и это единственное, что движетъ желаніями человѣка. Все это однако понятія относительныя, ибо предметы, производящіе удовольствіе или страданіе, называются добромъ или зломъ вслѣдствіе сравненія ихъ другъ съ другомъ [2]). Съ этимъ въ связи находится и понятіе о добрѣ и злѣ нравственномъ. Вообще, нравственнымъ отношеніемъ называется согласіе или несогласіе добровольныхъ человѣческихъ дѣйствій съ извѣстнымъ правиломъ, на основаніи котораго они обсуждаются. Поэтому, нравственное добро или зло будетъ состоять въ согласіи или несогласіи нашихъ добровольныхъ дѣйствій съ извѣстнымъ закономъ, въ силу котораго причиняется намъ удовольствіе или страданіе властью законодателя. Это удовольствіе и это страданіе, сопровождающія исполненіе или неисполненіе зако-

---

[1]) Essay on H. U. B. II, ch. 20, § 2.
[2]) Ibid. ch. 21, §§ 41, 42.

на, называются наградою и наказаніемъ. Слѣдовательно, всякій законъ предполагаетъ награду и наказаніе; иначе это было бы пустое правило, неспособное двигать волею разумнаго существа [1]).

Все это ученіе составляетъ чистое послѣдствіе сенсуализма. Но совсѣмъ другое оказывается въ приложеніи его къ различнымъ видамъ закона. Этихъ видовъ Локкъ принимаетъ три: законъ божественный, гражданскій и законъ общественнаго мнѣнія. Первый становится извѣстнымъ человѣку или посредствомъ разума или чрезъ особое откровеніе. Что же открываетъ намъ разумъ на этотъ счетъ? Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Локкъ, что Богъ далъ людямъ правило, съ которымъ они должны сообразовать свои дѣйствія. Онъ имѣетъ на то право, ибо мы — его твореніе; въ немъ есть мудрость и благость для направленія нашихъ дѣйствій къ наилучшей цѣли; наконецъ, какъ всемогущее существо, онъ можетъ охранять свой законъ наградами и наказаніями, какъ въ настоящей жизни, такъ и въ будущей. Въ этомъ заключается истинная проба нравственной правоты: сравнивая свои дѣйствія съ этимъ закономъ, люди считаютъ ихъ долгомъ или грѣхомъ, смотря по тому, способны ли они доставить имъ счастіе или несчастіе изъ рукъ Творца [2]).

Здѣсь уже, очевидно, награды и наказанія составляютъ только предполагаемое послѣдствіе нашихъ дѣйствій, ибо они не связаны непосредственно съ исполненіемъ или нарушеніемъ закона; изъ опыта мы объ нихъ ничего не знаемъ, и данное Богомъ правило открывается намъ не изъ нихъ. Самъ Локкъ понимаетъ это такимъ образомъ, вслѣдствіе чего онъ утверждаетъ, что нравственность основана на *необходимыхъ отношеніяхъ*, которыя могутъ быть доказаны съ такою же достовѣрностью, какъ математическія истины, именно на отношеніи понятія о Богѣ, какъ высшемъ Существѣ, всемогущемъ, благомъ и премудромъ, къ понятію о человѣкѣ, какъ зависимомъ отъ него разумномъ твореніи [3]). Слѣдовательно, источникомъ нравственныхъ опредѣленій является уже не внѣшнее ощущеніе, а умозрительное понятіе о необходимыхъ отношеніяхъ; связью же между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ становится внѣшнее понятіе о законѣ, какъ о предписаніи высшаго, понятіе, которое однако, въ приложеніи къ Божеству, выводится не изъ опыта, а единственно изъ требованій разума.

---

[1]) Ess. on H. U. B. II, ch. 28 §§ 4—6.
[2]) Ess. on H. Und. B. II, ch. 28, § 7.
[3]) Ibid. B. IV, ch. 3, § 18.

Несовмѣстность всѣхъ этихъ началъ между собою повела къ тому, что одни послѣдователи Локка приняли за основаніе нравственности одни внѣшнія ощущенія, другіе—познаніе необходимаго отношенія вещей; третьи, наконецъ, отвергнувъ послѣднее, какъ несогласное съ сенсуализмомъ, остановились на непосредственномъ внутреннемъ чувствѣ. Понятіе же о законѣ, какъ предписаніи высшей власти, было одинаково всѣми оставлено. Это тоже самое развитіе началъ, какое мы видѣли въ нравственной школѣ. Локкъ въ этомъ отношеніи стоитъ еще на одинакой почвѣ съ своими предшественниками, которые выводили естественное право изъ воли Божьей.

Втораго рода правило, законъ гражданскій, установляется государственною властью и охраняется наградами и наказаніями видимыми и немедленно слѣдующими за дѣйствіемъ, вслѣдствіе чего всякій долженъ его исполнять. Наконецъ, въ законѣ третьяго рода, въ томъ, который установляется общественнымъ мнѣніемъ, наградою или наказаніемъ служитъ похвала или порицаніе со стороны другихъ, что составляетъ весьма сильное побужденіе для человѣческой воли. На этомъ основаны понятія о добродѣтели и порокѣ, понятія относительныя, какъ явствуетъ изъ того, что въ одномъ мѣстѣ считается добродѣтелью то, что въ другомъ называется порокомъ [1]).

Таковы положенія Локка относительно нравственности. Изъ этого видно, что опытное, чисто личное начало удовольствія и страданія ведетъ лишь къ необходимости предположить, какъ основаніе нравственности, начала вовсе не опытныя. Чтобы воздержать людей отъ дѣйствій, къ которымъ влекутъ ихъ удовольствія и страданія, надобно умозрѣніемъ вывести понятіе о верховномъ законодателѣ, предписывающемъ людямъ извѣстныя правила и охраняющемъ эти правила посредствомъ наградъ и наказаній. Очевидно, что все это положенія отнюдь не вытекающія изъ коренныхъ началъ системы, но являющіяся, напротивъ, восполненіемъ односторонней точки зрѣнія. Можно характеризовать это ученіе, какъ индивидуализмъ, сдержанный подчиненіемъ волѣ Божьей.

Посмотримъ теперь, какъ эти воззрѣнія прилагаются къ политикѣ. И здѣсь мы увидимъ чисто умозрительное построеніе теоріи на основаніи индивидуализма, восполняемаго произвольными предположеніями.

---

[1]) Essay on H. Und. B. II, ch. 28, §§ 9—11.

Мы не станемъ говорить о первой части *Трактата о Правительствѣ*. Мы видѣли уже у Сиднея опроверженіе теоріи Фильмера. Локкъ, которому сочиненіе Сиднея не было впрочемъ извѣстно, не прибавляетъ къ этому ничего существеннаго. Вторая часть Трактата имѣетъ гораздо болѣе значенія. Здѣсь Локкъ ставитъ себѣ задачею изслѣдовать происхожденіе, объемъ и цѣль государственной власти. Въ противоположность Фильмеру, онъ строго отличаетъ ее отъ власти отеческой. Государственная власть, по его опредѣленію, есть право установлять законы, охраняемые наказаніями, для устройства и огражденія собственности, а также употреблять общественныя силы для исполненія этихъ законовъ и для защиты отъ внѣшнихъ нападеній; притомъ все это единственно во имя общаго блага [1]). Подъ именемъ собственности Локкъ разумѣетъ не одно только владѣніе вещами, а все, что принадлежитъ человѣку — жизнь, свободу, имущество, однимъ словомъ, всѣ его права [2]). Откуда же происходитъ подобная власть?

Локкъ, въ своемъ изслѣдованіи, идетъ тѣмъ же путемъ, какъ и всѣ его современники. Чтобы понять истинное происхожденіе государственной власти, говоритъ онъ, надобно взглянуть на то состояніе, въ которомъ люди находятся по своей природѣ. Прежде всего, это — состояніе полной свободы: люди могутъ направлять свои дѣйствія и распоряжаться своимъ лицемъ и имуществомъ по своему изволенію, въ границахъ естественнаго закона, не спрашивая ничьего разрѣшенія, и не завися отъ воли какого бы то ни было человѣка [3]). Замѣтимъ, что Локкъ, вообще, понимаетъ свободу единственно, какъ свободу внѣшнюю, то есть, какъ право дѣлать то, что хочешь, независимо отъ чужей воли. Свободу внутреннюю или свободу воли онъ совершенно отвергаетъ, считая даже вопросъ о ней неумѣстнымъ [4]). Внѣшнюю же свободу онъ считаетъ основаніемъ всѣхъ другихъ правъ человѣка [5]).

Съ свободою связано и равенство. Состояніе природы есть состояніе полнаго равенства, гдѣ и власть и судъ могутъ быть только взаимны, такъ что ни одинъ человѣкъ не имѣетъ ихъ въ большей степени, нежели другой. Это слѣдуетъ изъ того, что всѣ сотворены одинакой породы

---

[1]) Treatise on Government ch. I, § 3.
[2]) Treat. on Gov. ch. VII. § 87.
[3]) Ib. ch, II, § 4.
[4]) Essay on H. U. B. II, ch. 21, §§ 8—14.
[5]) Treat. on Gov. ch. III, § 17.

и чина, всѣ рождены для пользованія одними и тѣми же благами природы и для употребленія однѣхъ и тѣхъ же способностей, а потому всѣ равны между собою. Люди не подчиняются одинъ другому, развѣ если Творецъ, явнымъ и несомнѣннымъ выраженіемъ своей воли, дастъ одному власть надъ другимъ [1]). Это равенство не относится впрочемъ ко всѣмъ свойствамъ человѣка: одинъ можетъ превосходить другаго лѣтами, способностями, добродѣтелью; рожденіе и полученныя благодѣянія могутъ обязывать человѣка въ отношеніи къ другому. Естественное равенство, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть только равное право каждаго на свою свободу, безъ всякаго подчиненія другому [2]).

Нечего распространяться о томъ, что всѣ эти положенія Локка чисто умозрительныя. Исходною точкою служитъ здѣсь отвлеченная природа человѣка, помимо всѣхъ жизненныхъ условій, и сущностью этой природы полагается голое понятіе объ особи, принадлежащей къ одному разряду съ другими, то есть, о человѣческомъ атомѣ. Локкъ забываетъ при этомъ, что онъ самъ объявлялъ всѣ наши родовыя и видовыя понятія о субстанціяхъ чисто номинальными и утверждалъ, что всѣ наши заключенія о субстанціяхъ ничто иное, какъ мечты. Здѣсь, напротивъ, онъ полагаетъ родовое понятіе о человѣкѣ въ основаніе всѣхъ своихъ выводовъ, и въ добавокъ, онъ ставитъ свой атомъ въ такое состояніе, о которомъ опытъ не даетъ намъ ни малѣйшихъ указаній. Правда, онъ ссылается для примѣра на отношенія государей, которые находятся въ естественномъ состояніи, не будучи подчинены никому; но этотъ примѣръ касается не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлыхъ обществъ. Онъ указываетъ и на то, что люди могутъ встрѣтиться на пустынномъ островѣ; но и этого слишкомъ недостаточно для утвержденія, что всѣ люди, по своей природѣ, находятся въ этомъ состояніи и остаются въ немъ, пока они по собственной волѣ не сдѣлаются членами какого нибудь государства [3]).

Локкъ и въ естественномъ состояніи не считаетъ однако свободу безграничною. Мы видѣли, что онъ дѣлаетъ здѣсь существенную оговорку: „въ предѣлахъ естественнаго закона". Вообще, свобода, по его понятіямъ, не есть изъятіе отъ закона; это — власть располагать своимъ

---

[1]) Treat. on Gov. ch. II, § 4.
[2]) Ib. ch. VI, § 54.
[3]) Ib. ch. II. §§ 14, 15.

лицемъ и имуществомъ въ границахъ закона, подъ которымъ живетъ человѣкъ, не подчиняясь только чужому произволу. Такое подчиненіе закону, говоритъ Локкъ, совершенно необходимо для самой свободы. Послѣдняя существуетъ только тамъ, гдѣ ею управляетъ законъ, ибо иначе никто бы не былъ изъятъ отъ чужаго насилія. Законъ, слѣдовательно, въ сущности не ограничиваетъ, а охраняетъ и расширяетъ свободу [1]). Такимъ образомъ, и въ состояніи природы, естественный законъ обязываетъ всѣхъ людей. Этотъ законъ есть разумъ, который показываетъ человѣку, что такъ какъ всѣ свободны и равны между собою, то никто не долженъ наносить вреда другому. Ибо всѣ мы — созданія всемогущаго и премудраго Творца, всѣ — слуги верховнаго властителя, посланные въ міръ по его приказанію и для его цѣлей; всѣ мы принадлежимъ не себѣ, а ему. Поэтому никто не вправѣ посягать даже на собственное существованіе, оставляя произвольно назначенное ему мѣсто на землѣ, а тѣмъ менѣе на чужую жизнь или на то, что сохраняетъ эту жизнь, то есть, на свободу, здоровье, члены и имущество другихъ. Напротивъ, каждый обязанъ, на сколько отъ него зависитъ, сохранить не только себя, но и весь человѣческій родъ [2]).

Отсюда Локкъ выводитъ право каждаго, въ состояніи природы, наказывать всякое нарушеніе естественнаго закона. Это явствуетъ изъ того, что естественный законъ, какъ и всякій другой, былъ бы совершенно безполезенъ, еслибы никто не имѣлъ права приводить его въ исполненіе, наказывая нарушителей установленныхъ имъ правилъ. Но если подобное право принадлежитъ одному человѣку, то въ силу всеобщаго равенства, оно принадлежитъ одинаково всѣмъ. Нарушая естественный законъ, преступникъ тѣмъ самымъ заявляетъ, что онъ хочетъ жить по иному правилу, нежели то, которое установлено для охраненія всего человѣчества. Слѣдовательно, это—преступленіе противъ всего человѣческаго рода, а такъ какъ каждый имѣетъ право охранять весь человѣческій родъ, то каждому принадлежитъ право наказывать всѣ преступленія. Въ доказательство, Локкъ ссылается на право государей наказывать иностранцевъ, находящихся на ихъ территоріи. Иностранецъ не связанъ подданствомъ; слѣдовательно, къ нему не приложимы тѣ права, которыя князь получаетъ въ силу договора съ подданными, а потому право наказывать можетъ быть здѣсь объяснено не иначе, какъ

[1]) Treat. on Gov. ch. VI, § 57.
[2]) Treat. on Gov. ch. II, § 6.

первоначальнымъ правомъ каждаго наказывать нарушителей естественнаго закона [1]).

Вся эта теорія Локка основана на софизмахъ. Точкою отправленія служитъ опять внѣшнее понятіе о законѣ, какъ о предписаніи высшаго, охраняемомъ наградами и наказаніями. Но Локкъ забываетъ, что по собственному его предположенію, установленный Богомъ законъ охраняется наказаніями, налагаемыми самимъ Богомъ, а отнюдь не людьми. Здѣсь же онъ совершенно произвольно даетъ каждому право защищать силою не только себя, но и весь человѣческій родъ. Локкъ возводитъ это даже въ обязанность. Между тѣмъ, если даже принять недоказанное положеніе, что мы принадлежимъ не себѣ, а Богу, то все же изъ этого не выходитъ, что мы обязаны не только воздерживаться отъ нанесенія вреда другимъ, но и отстранять отъ другихъ всякій вредъ. Примѣръ, приведенный Локкомъ, вовсе не можетъ служить доказательствомъ такого положенія: государь наказываетъ иностранца за нарушеніе не естественнаго, а гражданскаго закона, дѣйствующаго въ предѣлахъ территоріи. Вступая въ чужую область, иностранецъ добровольно подчиняетъ себя господствующимъ въ ней законамъ и на этомъ основаніи подвергается наказанію. Такимъ образомъ, весь этотъ тезисъ поддерживается то богословскими гипотезами, не имѣющими корня въ системѣ, то невѣрными ссылками на факты. Дѣло въ томъ, что Локкъ, исходя отъ индивидуальнаго начала, хочетъ всѣ права государственной власти, въ томъ числѣ и право наказанія, произвести изъ правъ, принадлежащихъ каждому отдѣльному лицу въ естественномъ состояніи, а для этого нужно было, посредствомъ софистическихъ изворотовъ, приписать каждому право охранять весь человѣческій родъ.

Отъ состоянія природы Локкъ отличаетъ состояніе войны. Въ первомъ, по самой его сущности, господствуютъ миръ, и взаимное доброжелательство; второе же проистекаетъ изъ нарушенія законовъ, охраняющихъ первое. Здѣсь каждый имѣетъ право не только защищать себя, но и уничтожать то, что грозитъ ему гибелью. Въ состояніи войны, человѣкъ имѣетъ такое же право убить врага, посягающаго на его жизнь, какъ и дикаго звѣря. Тоже право принадлежитъ ему относительно всякаго, кто нападаетъ на его свободу, ибо, такъ какъ свобода есть основаніе всѣхъ другихъ правъ, то всегда можно предположить, что по-

[1]) Treat. on Gov. ch. II, §§ 7—9.

сягающій на нее, хочетъ отнять и все остальное. Это право войны, основанное на самозащищеніи, остается и въ гражданскомъ состояніи, въ томъ случаѣ, когда установленный судья, очевиднымъ извращеніемъ законовъ, вмѣсто того, чтобы охранять человѣка, грозитъ ему гибелью. Но обыкновенно, въ гражданскомъ состояніи, война прекращается рѣшеніемъ высшаго судьи. Въ естественномъ же состояніи, гдѣ нѣтъ судьи, она продолжается до тѣхъ поръ, пока нападающій не будетъ уничтоженъ, или пока онъ не предложитъ справедливыхъ условій мира [1]). Война можетъ кончиться порабощеніемъ одного лица другому; но рабство, въ сущности ничто иное, какъ продолженіе состоянія войны. Свобода отъ произвольной власти тѣсно связана съ самымъ сохраненіемъ человѣка, а такъ какъ никто не имѣетъ права произвольно располагать своею жизнью, которая принадлежитъ Богу, то никто не имѣетъ права вполнѣ отчуждать и свою свободу, давши другому надъ собою право жизни и смерти. Единственное, что можетъ имѣть мѣсто, это — договоръ, подчиняющій одного ограниченной власти другаго; но это—не настоящее рабство [2]). Такимъ образомъ, опять во имя религіозной гипотезы, Локкъ утверждаетъ неотчуждаемость человѣческой совободы. Слабость этого довода слишкомъ очевидна.

Кромѣ свободы, человѣку въ естественномъ состояніи принадлежитъ и собственность. Богъ далъ землю всѣмъ людямъ вообще, но такъ какъ каждый пользуется ею лично, то необходимо какое нибудь начало для усвоенія вещей. Это начало лежитъ въ трудѣ: имѣя исключительное право на свое лице, человѣкъ имѣетъ такое же право и на свой трудъ. Поэтому все, что добывается трудомъ, становится его собственностью, ибо съ этимъ соединена часть его естества. Это относится не только къ движимымъ вещамъ, которыя человѣкъ потребляетъ, но и къ почвѣ, изъ которой онъ извлекаетъ свое пропитаніе. Влагая въ нее свой трудъ, человѣкъ дѣлаетъ ее своимъ личнымъ достояніемъ. И этимъ онъ не только не стѣсняетъ другихъ, а напротивъ, умножаетъ общее достояніе, ибо обработанная земля приноситъ несравненно болѣе, нежели необработанная. Трудъ такъ плодотворенъ, что если мы станемъ разбирать, откуда происходятъ полезные человѣку предметы, то увидимъ, что изъ нихъ девяносто девятью сотыми мы обязаны труду, и только одною сотою природѣ [3]).

---

[1]) Treat. on Gov. ch. III, §§ 16—20.
[2]) Ibid. ch. IV, § 23.
[3]) Ibid. ch. IV, §§ 26, 27, 32, 33, 40.

Производя такимъ образомъ собственность изъ труда, Локкъ дѣлаетъ однако весьма существенную оговорку. Человѣкъ, говоритъ онъ, не въ правѣ присвоивать себѣ вещи, не оставляя ничего другимъ. Тотъ самый законъ природы, который далъ человѣку собственность, полагаетъ ей и границы. Эти границы заключаются въ размѣрахъ труда и потребленія. Давши человѣку право обращать вещи въ свою пользу, Богъ не далъ ему права уничтожать ихъ произвольно. Поэтому человѣкъ можетъ присвоить себѣ только то, что онъ въ состояніи потребить. Если же онъ беретъ болѣе, и вещи у него портятся, то онъ тѣмъ самымъ становится преступникомъ противъ другихъ, которыхъ онъ лишилъ имущества, а потому онъ можетъ быть справедливо наказанъ. Относительно же земли, человѣкъ имѣетъ право завладѣть такимъ количествомъ, какое онъ въ состояніи обработать. Но и здѣсь онъ становится преступникомъ, если онъ подвергаетъ порчѣ произведенія почвы [1]). Таковъ естественный законъ. Локкъ утверждаетъ, что этотъ законъ могъ бы существовать даже и въ настоящее время, еслибы изобрѣтеніе денегъ не дало собственности бо̀льшіе размѣры. Чтобы не дать портиться вещамъ, на что онъ не имѣлъ права, человѣкъ старался мѣнять предметы, подверженные тлѣнію, на болѣе прочные, которые могли бы быть долго сберегаемы. Отсюда цѣнность золота и серебра, которыя стали орудіями обмѣна. Накопленіе же драгоцѣнныхъ металловъ въ однихъ рукахъ повело къ неравенству состояній, ибо черезъ это каждый получилъ возможность держать у себя гораздо болѣе вещей, нежели сколько было нужно для его потребленія [2]).

И эта теорія не выдерживаетъ критики. Заслуга Локка заключается въ томъ, что онъ указалъ на трудъ, какъ на основаніе собственности; но упустивъ изъ виду другой ея источникъ, завладѣніе, онъ пришелъ къ совершенно невѣрнымъ заключеніямъ. Это опять произошло отъ того, что онъ, въ противорѣчіе съ собственнымъ взглядомъ, отправился отъ общаго начала, а не отъ личнаго, между тѣмъ какъ здѣсь именно послѣднее всего болѣе было приложимо. Вмѣсто того, чтобы изъ личной свободы, несомнѣнно составляющей источникъ всѣхъ частныхъ отношеній, вывести *одинакое* право каждаго на вещи, которыя не состоятъ въ чужомъ владѣніи, онъ предположилъ *общее*, дарованное Богомъ право всѣхъ,

---

[1]) Treat. on Gov. ch. IV, §§ 31, 32, 38.

[2]) Ibid. §§ 36, 46, 47, 50.

при чемъ каждому достается своя доля, сообразно съ трудомъ и потребленіемъ. Отсюда совершенно произвольное положеніе, что человѣкъ не имѣетъ права допускать порчу усвоенныхъ имъ вещей, положеніе, которое дѣлаетъ сбереженіе невозможнымъ, ибо никогда нельзя ручаться, что сбереженная вещь не испортится. И здѣсь, какъ и въ приложеніи къ свободѣ, мы видимъ индивидуализмъ, сдержанный подчиненіемъ предполагаемой волѣ Божьей.

Въ естественномъ состояніи является не только собственность, но и родительская власть. Локкъ сознается, что на дѣтей не распространяется то начало полнаго равенства, которое выставлялось выше, какъ существенная принадлежность состоянія природы; но дѣти рождены для того, чтобы пользоваться равенствомъ въ послѣдствіи. Локкъ объясняетъ это тѣмъ, что свобода, а вмѣстѣ съ нею и равенство, предполагаютъ сознаніе охраняющаго ихъ закона, а такъ какъ этотъ законъ открывается разумомъ, то они могутъ принадлежать только лицу, вполнѣ обладающему разумомъ, чего нельзя сказать о дѣтяхъ. Мы рождаемся свободными и разумными существами, но это не означаетъ непосредственнаго обладанія свободою и разумомъ, а только возможность пріобрѣсти то и другое съ лѣтами. Такимъ образомъ, прирожденная человѣку свобода совмѣстна съ родительскою властью, которая основана на обязанности родителей заботиться о дѣтяхъ, пока они малолѣтны [1]).

Эта власть одинаково принадлежитъ отцу и матери. Она простирается единственно на то, что нужно для прокормленія и воспитанія дѣтей, и прекращается, когда ребенокъ достигаетъ совершеннолѣтія. Какъ скоро онъ получилъ полное обладаніе своимъ разумомъ, онъ становится такимъ же полноправнымъ лицемъ, какъ и его отецъ. Это не избавляетъ дѣтей отъ обязанности уваженія и благодарности къ родителямъ, но изъ уваженія и благодарности не рождается власть [2]). Родители имѣютъ и другой способъ вліянія на дѣтей, именно, посредствомъ передачи имъ наслѣдства. А такъ какъ наслѣдованіе поземельной собственности дѣлаетъ новаго владѣльца подданнымъ того государства, въ которомъ лежитъ земля, то многіе полагаютъ, что родители имѣютъ право подчинять дѣтей своихъ тому правительству, котораго они сами состоятъ подданными. Но это несправедливо, ибо дѣти, будучи также пол-

---

[1]) Treat. on Gov. ch. VI, §§ 55, 57, 58, 61.
[2]) Ibid. §§ 65, 66.

ноправны, какъ и родители, не могутъ быть подчинены какому бы то ни было правительству безъ своего собственнаго согласія. Если же они, принимая наслѣдство, вступаютъ въ подданство, то они дѣлаютъ это добровольно. Изъ всего этого ясно, говоритъ Локкъ, что родительская власть ни коимъ образомъ не должна смѣшиваться съ властью гражданскою. Онѣ основаны на разныхъ началахъ и имѣютъ различное устройство и различныя цѣли. Однако, въ первобытномъ состояніи людей, отцамъ легко было превратиться въ государей. Такъ какъ достигшимъ совершеннолѣтія дѣтямъ трудно было жить безъ всякаго правленія, то всего естественнѣе было оставить власть за родителями. Такимъ образомъ, незамѣтно, въ силу молчаливаго согласія дѣтей, отцы семействъ могли сдѣлаться князьями и основать наслѣдственныя или выборныя монархіи [1]).

Нельзя не замѣтить, что въ выводѣ родительской власти Локкъ прибѣгаетъ къ тому самому началу противъ котораго, была направлена вся его теорія познанія. Онъ отвергъ прирожденныя идеи, на томъ основаніи, что ихъ не сознаютъ дѣти. На это Лейбницъ справедливо возражалъ, что присущія разуму идеи сознаются имъ не вдругъ, а только по мѣрѣ развитія. Здѣсь же самъ Локкъ утверждаетъ, что разумъ, свобода и равенство прирождены дѣтямъ, хотя послѣдніе ими не пользуются, а пріобрѣтаютъ ихъ только позднѣе, съ полнымъ развитіемъ способностей. Тутъ не было иначе способа отстоять свободу и равенство, а потому Локкъ принужденъ былъ сдѣлать эту уступку. Но спрашивается: если это не абсолютныя начала, вѣчно и въ одинакой степени присущія человѣку, какъ человѣку, если возрастъ уменьшаетъ ихъ значеніе, то почему же не другія условія, полъ, воспитаніе, большее или меньшее развитіе ума, которое въ свою очередь зависитъ отъ матеріальныхъ средствъ, отъ общественнаго положенія, отъ занятій, отъ назначенія въ жизни? На эти вопросы индивидуализмъ не можетъ дать отвѣта. Онъ въ основаніе всего общественнаго зданія полагаетъ отвлеченныя, а потому безусловныя понятія свободы и равенства, и когда приходится дѣлать исключенія, онъ дѣлаетъ ихъ, уступая очевидной необходимости и не заботясь о томъ, что подобныхъ исключеній можетъ быть много.

Изслѣдованіе свойствъ родительской власти приводитъ Локка къ ученію о государствѣ. Послѣднее образуются тамъ, гдѣ свободные люди от-

---

[1]) Treat. on Gov. ch. VI, §§ 71—76.

называются отъ права самимъ защищать свое достояніе и наказывать нарушителей закона, и предоставляютъ это цѣлому обществу. Вслѣдствіе того, государство получаетъ власть 1) издавать законы, опредѣляющіе размѣръ наказаній за различныя преступленія, то есть, власть законодательную; 2) наказывать преступленія, совершаемыя членами союза, то есть, власть исполнительную; 3) наказывать обиды, наносимыя союзу внѣшними врагами, то есть, право войны и мира. Все это, однако, дается ему единственно для охраненія достоянія гражданъ. Послѣдніе, съ своей стороны, ставятъ всѣ свои силы въ распоряженіе общественной власти, для исполненія ея велѣній. Но въ сущности, эти велѣнія суть собственныя рѣшенія каждаго, ибо они произносятся или имъ самимъ, какъ членомъ общества, или его представителями. Этимъ способомъ, то есть, передачею цѣлому обществу права исполнять естественный законъ, свободные люди образуютъ единый народъ, состоящій подъ единою верховною властью. Установляя судью для разрѣшенія споровъ и для наказанія обидъ, они тѣмъ самымъ изъ естественнаго состоянія переходятъ въ гражданское [1]).

Такого рода отреченіе отъ естественныхъ правъ можетъ произойти только въ силу согласія всѣхъ. Каждый при этомъ обязывается подчиняться рѣшеніямъ большинства, ибо союзъ, будучи единымъ тѣломъ, долженъ имѣть единую волю, и эта воля можетъ быть только выраженіемъ преобладающей силы, то есть, большинства гражданъ, входящихъ въ составъ государства. Безъ такого подчиненія, союзъ былъ бы невозможенъ. Такимъ образомъ, единственное правомѣрное основаніе всякой государственной власти заключается въ согласіи свободныхъ лицъ подчинить свою волю рѣшенію большинства [2]).

Противъ этого возражаютъ: 1) что въ исторіи нѣтъ примѣровъ правительствъ, возникшихъ этимъ способомъ; 2) что такъ какъ всѣ люди рождаются подданными извѣстнаго правительства, то они не въ правѣ воздвигать другое.

Что касается до перваго возраженія, то исторія мало говоритъ о происхожденіи государствъ, потому что она застаетъ народы уже соединенными въ политическія тѣла. Однако, примѣры Рима, Венеціи, колоній, основанныхъ въ новыхъ странахъ, показываютъ, что есть государства,

---

[1]) Treat. on Gov. ch. VII, §§ 87—89.
[2]) Ibid. §§ 95—99.

которыя произошли этимъ путемъ, а такъ какъ разумъ говоритъ намъ, что всѣ люди по природѣ свободны, то очевидно, что это и есть правомѣрный способъ установленія политическихъ союзовъ [1]). Локкъ признаетъ однако, не совсѣмъ согласно съ предъидущими положеніями, что первоначально власть была большею частью единоличная. Она установилась отчасти вслѣдствіе привычки дѣтей подчиняться отцу, отчасти вслѣдствіе простоты этой формы и отсутствія злоупотребленій въ первобытныя времена, отчасти, наконецъ, вслѣдствіе потребности единаго вождя противъ внѣшнихъ враговъ. Въ послѣдствіи же, когда злоупотребленія заставили гражданъ обратить вниманіе на невыгоды подобнаго правленія, народъ сталъ думать о средствахъ положить ему границы. Какъ бы то ни было, говоритъ Локкъ, тамъ гдѣ государство образовалось мирнымъ путемъ, эта первоначальная монархическая власть могла установиться не иначе, какъ съ силу согласія гражданъ [2]). Замѣтимъ съ своей стороны, что во всякомъ случаѣ это не означаетъ подчиненія отдѣльныхъ лицъ волѣ большинства.

Въ отвѣтъ на второе возраженіе, Локкъ вовсе не признаетъ, что дѣти рождаются подданными какого бы то ни было государства. Отецъ можетъ дать обѣщаніе только за себя, а никакъ не за свое потомство. Всѣ люди, по природѣ, свободны, и никакая земная сила не можетъ заставить ихъ подчиниться чужой власти иначе, какъ съ собственнаго согласія. Пока дѣти несовершеннолѣтни, они состоятъ подъ опекою родителей; какъ же скоро они достигли зрѣлаго возраста, они должны сами заявить, къ какому государству они хотятъ принадлежать. Согласіе можетъ быть двоякаго рода: тайное и явное. Первое выражается тѣмъ, что лице вступаетъ въ обладаніе извѣстною частью государственной территоріи, или даже просто живетъ въ предѣлахъ государства; черезъ это оно подчиняется его законамъ. Но въ этомъ случаѣ, подданство продолжается только пока владѣлецъ или житель пользуется выгодами своего положенія; оно прекращается, какъ скоро онъ отказывается отъ владѣнія или выѣзжаетъ изъ страны. Такимъ образомъ, этотъ способъ подчиненія не дѣлаетъ еще человѣка настоящимъ членомъ общества. Для этого нужно постоянное подданство, а оно установляется только въ силу формальнаго обязательства, которое человѣкъ, разъ давши слово, не можетъ уже нарушить.

---

[1]) Treat. on Gov. ch. VII, §§ 101—104.
[2]) Ib. §§ 110—112.

Итакъ, свободное лице не иначе дѣлается членомъ общества и подданнымъ государства, какъ въ силу явнаго выраженія своей воли [1]).

Мы видимъ здѣсь полное развитіе индивидуальныхъ началъ. Человѣкъ является въ свѣтъ вооруженный всѣми правами, но безъ всякой органической связи съ окружающимъ міромъ. Чтобы подчинить его общественной власти и законамъ, нужно формальное его согласіе. И это происходитъ не только въ первобытныя времена, но постоянно. Послѣдовательно развивая свою мысль, Локкъ не признаетъ дѣтей гражданами какого бы то ни было государства; они состоятъ только подъ опекою родителей. Между тѣмъ, это положеніе очевидно заключаетъ въ себѣ несообразность. Если дѣти не принадлежатъ ни къ какому государству, то они находятся въ естественномъ состояніи; а въ естественномъ состояніи охраненіе правъ и законовъ предоставляется доброй волѣ каждаго. Спрашивается: какимъ образомъ могутъ дѣти пользоваться опекою, получать воспитаніе, пріобрѣтать наслѣдство, владѣть имуществомъ, иначе какъ на основаніи законовъ того государства, къ которому они принадлежатъ по рожденію? Поэтому всѣ законодательства въ мірѣ признаютъ рожденіе за основаніе подданства, а вслѣдствіе того оказываютъ покровительство всѣмъ своимъ подданнымъ, малолѣтнымъ также какъ совершеннолѣтнимъ. Между тѣми и другими нѣтъ никакой разницы. Если же государства даютъ защиту и иностранцамъ, находящимся на ихъ территоріи, то это происходитъ въ силу взаимности; послѣдніе считаются гражданами другаго государства, а отнюдь не людьми, обрѣтающимися въ естественномъ состояніи, то есть, не подчиненными никому на свѣтѣ. Кто пользуется покровительствомъ гражданскихъ законовъ, тотъ тѣмъ самымъ отказывается отъ самоуправства, и предоставляетъ употребленіе силы общественной власти, слѣдовательно, тѣмъ самымъ, слѣдуя теоріи Локка, становится членомъ государства. Мысль Локка имѣетъ то существенное значеніе, что государство, какъ и всякій другой человѣческій союзъ, должно заключать въ себѣ элементъ свободы, выражающійся въ сознательномъ и добровольномъ подчиненіи лицъ. Но когда этотъ элементъ понимается одностороннимъ образомъ, какъ единственное основаніе всего зданія, когда отрицается сознаніе высшей обязанности къ тому союзу, котораго человѣкъ состоитъ членомъ по самому своему рожденію, то это ведетъ къ уничтоженію всякой нравственной

[1]) Treat. on Gov. ch. VII, §§ 113—122.

связи, соединяющей общество. Государство, вслѣдствіе такого воззрѣнія, перестаетъ быть постояннымъ единствомъ народа; оно превращается въ союзъ, безпрерывно обновляющійся посредствомъ частныхъ обязательствъ. Въ этомъ мы не можемъ не замѣтить отличія индивидуальной теоріи отъ предъидущихъ воззрѣній. Прежніе мыслители требовали всеобщаго согласія только для первоначальнаго установленія государства, которое затѣмъ обращалось уже въ постоянный союзъ, имѣющій власть надъ членами. Въ сущности, это было ничто иное, какъ извѣстный способъ объяснить происхожденіе политическихъ союзовъ. Индивидуализмъ же беретъ только одинъ изъ элементовъ этого воззрѣнія, и во имя прирожденнаго человѣку права, требуетъ такого же свободнаго подчиненія для каждаго вновь рождающагося лица. Этимъ отрицается всякое органическое единство народа, всякая преемственная связь поколѣній; въ основаніе союза полагается голое начало личности или ничѣмъ не связанная воля отдѣльныхъ единицъ. Локкъ не дошелъ однако до крайнихъ предѣловъ своей теоріи: онъ призналъ разъ данное обѣщаніе навсегда обязательнымъ для лица, хотя изъ его положеній не видно, почему бы человѣкъ не могъ взять назадъ своего обѣщанія, если онъ находитъ это для себя полезнымъ. Позднѣйшіе послѣдователи индивидуализма, какъ увидимъ далѣе, отбросили и эту послѣднюю преграду единичной воли и довели государство до полнаго разложенія на случайно связанные атомы.

Отличіе индивидуализма отъ предъидущихъ ученій обозначается и въ томъ, что здѣсь самые члены государства не отрекаются вполнѣ отъ своей естественной свободы. По теоріи Локка, люди подчиняютъ свою волю чужой единственно вслѣдствіе шаткости правъ въ естественномъ состояніи. Тамъ нѣтъ признаннаго всѣми закона, ибо естественный законъ, подъ вліяніемъ личныхъ интересовъ, не всегда исполняется; нѣтъ и безпристрастнаго судьи, ибо каждый самъ судья въ своемъ дѣлѣ; наконецъ, часто у обиженнаго не достаетъ силы для охраненія своего права. По этимъ причинамъ, люди находятъ болѣе удобнымъ отказаться отъ принадлежащаго имъ права защиты и наказанія и предоставить все это обществу, которое можетъ дѣйствовать съ бо̀льшимъ успѣхомъ. Слѣдовательно, единственная цѣль, для которой люди соединяются въ государства, состоитъ въ охраненіи свободы и собственности. А потому они отказываются отъ естественной своей свободы лишь *на столько*, на сколько это нужно для достиженія означенной цѣли. Поэтому и власть получаетъ на столько правъ, на сколько требуется для общаго блага, то

есть, для охраненія личности и имущества гражданъ. Произвольной же власти надъ подданными правительство отнюдь не имѣетъ. Иначе люди промѣняли бы состояніе природы на положеніе гораздо худшее [1]).

Съ этой точки зрѣнія, Локкъ считаетъ абсолютную монархію совершенно несовмѣстною съ гражданскимъ порядкомъ. Онъ вовсе даже исключаетъ ее изъ числа правильныхъ образовъ правленія. Если единственная цѣль образованія государствъ, говоритъ онъ, заключается въ устраненіи неудобствъ естественнаго состоянія, гдѣ каждый остается судьею въ собственномъ дѣлѣ, то необходимое условіе союза состоитъ въ установленіи судьи, которому должны подчиняться всѣ граждане безъ исключенія. Между тѣмъ, абсолютный монархъ не имѣетъ надъ собою судьи; онъ самъ является судьею въ собственномъ дѣлѣ, судьею, на котораго нѣтъ апелляціи, и который притомъ располагаетъ произвольно жизнью и имуществомъ подданныхъ. Такое состояніе гораздо хуже естественнаго, ибо тамъ, по крайней мѣрѣ, каждый сохраняетъ право защищать самого себя. Промѣнять естественное состояніе на абсолютную монархію все равно, что для избѣжанія вреда, наносимаго лисицами, отдать себя въ когти льва [2]). Локкъ не объясняетъ, какимъ образомъ, установивъ верховнаго судью, можно еще требовать апелляціи на этого судью. Вообще, развитіе индивидуальныхъ началъ влечетъ за собою самыя шаткія понятія о верховной власти. Это явствуетъ изъ ученія Локка объ устройствѣ правительства.

Сообразно съ трояким назначеніемъ правительства, которому предоставляется изданіе законовъ, наказаніе преступниковъ и отраженіе внѣшнихъ нападеній, Локкъ раздѣляетъ государственную власть на законодательную, исполнительную и союзную (federative power); послѣдняя заключаетъ въ себѣ право войны и мира. Законодательную власть онъ считаетъ верховною, ибо она повелѣваетъ остальнымъ. Она не только верховная, но она священна и неприкосновенна въ рукахъ тѣхъ лицъ, кому она вручена обществомъ. Ей одной принадлежитъ право издавать законы, ибо законъ, изданный всякимъ другимъ лицемъ, не имѣетъ въ себѣ условія, необходимаго для того, чтобы сдѣлать его закономъ, именно, согласія общества, которому никто не въ правѣ предписывать уставы безъ его собственной воли или безъ полученнаго отъ него

---

[1]) Treat. on Gov. ch. IX.

[2]) Treat. on Gov. ch. VII, §§ 90—93.

полномочія. При всемъ томъ, законодательная власть не безгранична. 1) Она не имѣетъ абсолютной, произвольной власти надъ жизнью и имуществомъ граждань. Это слѣдуетъ изъ того, что она облечена лишь тѣми правами, которыя перенесены на нее каждымъ членомъ общества, а въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ произвольной власти ни надъ собственною жизнью, ни надъ жизнью и имуществомъ другихъ. Прирожденныя человѣку права ограничиваются тѣмъ, что̀ необходимо для охраненія себя и другихъ; бо̀льшаго никто не можетъ дать государственной власти. 2) Законодатель не можетъ дѣйствовать путемъ частныхъ и произвольныхъ рѣшеній; онъ долженъ управлять единственно на основаніи постоянныхъ законовъ, одинакихъ для всѣхъ, ибо люди соединяются въ государства именно съ цѣлью замѣнить шаткость толкованія естественнаго закона постоянными и всѣмъ извѣстными правилами. Произвольная власть совершенно несовмѣстна съ существомъ гражданскаго общества, не только въ монархіи, но и при всякомъ другомъ образѣ правленія. 3) Верховная власть не имѣетъ права взять у кого бы то ни было часть его собственности безъ его согласія, ибо опять таки, люди соединяются въ общества для охраненія собственности, а послѣдняя была бы въ худшемъ состояніи, нежели прежде, еслибы правитель могъ распоряжаться ею произвольно: это было бы равносильно ея уничтоженію. Поэтому правительство не имѣетъ и права взимать подати безъ согласія большинства народа или его представителей. 4) Законодатель не можетъ передавать свою власть въ чужія руки. Это право принадлежитъ народу, который одинъ можетъ установлять законодателей [1]).

Всѣ эти ограниченія послѣдовательно вытекаютъ изъ началъ индивидуализма; но они несовмѣстны, ни съ существомъ верховной власти, ни съ требованіями государства. Что касается до перваго пункта, то онъ представляетъ крайность, даже съ точки зрѣнія Локка. Если мы и допустимъ, что общественная власть не есть высшее начало, господствующее надъ лицами, а только сборъ индивидуальныхъ правъ, то все же заключеніе Локка будетъ невѣрно: въ естественномъ состояніи, каждый произвольно располагаетъ своимъ лицемъ и имуществомъ, слѣдовательно, онъ можетъ предоставить это право и общественной власти. Изъ того, что человѣкъ не имѣетъ права посягать на собственную жизнь,

---

[1]) Treat. on Gov. ch. XI, §§ 134—141.

отнюдь не слѣдуетъ, что онъ не имѣетъ права отчуждать свою свободу и подчиняться чужому произволу. Напротивъ, вступленіе въ общество неизбѣжно влечетъ за собою то и другое, ибо установленный правитель необходимо дѣлается верховнымъ судьею жизни и имущества подданныхъ: онъ можетъ казнить ихъ смертью и посылать ихъ умирать на войнѣ. Во вторыхъ, Локкъ утверждаетъ, что верховная власть можетъ дѣйствовать только общими законами, а не частными распоряженіями. Но это ограниченіе до такой степени несостоятельно, что самъ Локкъ, какъ увидимъ далѣе, въ ученіи о прерогативѣ, даетъ исполнительной власти совершенно произвольныя права. Въ третьихъ, Локкъ отрицаетъ у правительства право взять у какого бы то ни было гражданина часть его имущества безъ его согласія. Но высказавъ такое положеніе, онъ тутъ же прибавляетъ: *то есть, безъ согласія большинства или его представителей*, а это совершенно измѣняетъ смыслъ положенія. Если ни у кого нельзя отнять собственности безъ личнаго его согласія, то уплата податей можетъ быть только добровольная, что немыслимо; если же требуется только согласіе представителей большинства, то у меньшинства можно отнять собственность безъ его согласія, и тогда положеніе рушится само собою. Большинство становится неограниченнымъ властителемъ имущества лицъ, а если это допускается для большинства, то почему невозможно такое же подчиненіе одному человѣку? Самъ Локкъ указываетъ на первобытныя монархіи, какъ на первоначальный, естественный способъ образованія государствъ. Весь вопросъ заключается въ томъ, гдѣ можно найти болѣе гарантій противъ произвола и притѣсненій; но этотъ вопросъ зависитъ отъ усмотрѣнія и можетъ рѣшаться различно. Во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ рѣчи о правѣ. Наконецъ, и четвертое ограниченіе, установленное Локкомъ, точно также лишено основанія. По его теоріи, законодатель не можетъ передать свою власть въ другія руки; то есть, ему принадлежитъ только чисто законодательная власть, учредительная же всегда остается за народомъ. Но если народъ можетъ перенести законодательную власть, какъ постоянное право, на извѣстныя лица, то почему же не учредительную? Основанія нѣтъ никакого; это опять зависитъ отъ усмотрѣнія.

Изъ этихъ постановленныхъ Локкомъ ограниченій ясно, что то, что онъ называетъ верховною властью, вовсе не имѣетъ этого характера. Дѣйствительно, по его ученію, надъ нею возвышается другая, еще болѣе верховная, власть самого народа, который, въ силу неотчуждаемаго

права самосохраненія, вѣчно оставляетъ за собою право смѣнять правителей, злоупотребляющихъ его довѣріемъ. Однако, эта верховная власть народа, замѣчаетъ Локкъ, не можетъ считаться извѣстнымъ образомъ правленія, ибо она является только тогда, когда всякое правительство уничтожено. Пока же правительство существуетъ, верховною остается власть законодательная [1]).

Мы видимъ здѣсь развитіе уже встрѣчавшагося намъ прежде и существующаго доселѣ ученія *о національной верховности* (souveraineté nationale), въ отличіе отъ *народной верховности* (souveraineté du peuple), которая имѣетъ мѣсто въ демократіи. По этой теоріи, всякое правительство исходитъ отъ народа, который, не правя самъ, всегда сохраняетъ власть смѣнять неугодныхъ ему правителей. Но тутъ очевидно господствуетъ полное смѣшеніе всѣхъ политическихъ понятій. Надъ законными, организованными и постоянно дѣйствующими властями ставится воображаемая власть, не имѣющая никакой организаціи и проявляющаяся единственно въ возстаніи и разрушеніи. Нечего распространяться о томъ, что все это совершенно немыслимо: законная власть должна имѣть и свои законные органы; иначе въ ней нѣтъ гражданскаго начала, которое одно можетъ имѣть мѣсто въ гражданскомъ союзѣ.

Отъ законодательной власти Локкъ отдѣляетъ исполнительную. Самому верховному законодателю онъ не считаетъ возможнымъ предоставить исполненіе изданныхъ имъ законовъ: для человѣка это было бы слишкомъ большимъ соблазномъ. Такъ какъ, притомъ, законодательство не требуетъ постоянной дѣятельности, то въ благоустроенныхъ государствахъ оно ввѣряется собранію лицъ, которыя, сходясь, издаютъ законы и затѣмъ, расходясь, подчиняются собственнымъ своимъ постановленіямъ. Исполненіе, напротивъ, не можетъ останавливаться; поэтому оно вручается постояннымъ органамъ. Послѣднимъ большею частью предоставляется и союзная власть, ибо, хотя она существенно отличается отъ исполнительной, но такъ какъ обѣ дѣйствуютъ посредствомъ однихъ и тѣхъ же общественныхъ силъ, то было бы неудобно установить здѣсь разныя начальства [2]).

---

[1]) Treat. on Gov. ch. XIII. §§ 149, 150.
[2]) Treat. on Gov. ch. XII.

Не смотря однако на это раздѣленіе властей, Локкъ утверждаетъ, что верховная власть въ государствѣ должна быть едина, а такъ какъ дающій законъ выше того, кому законъ дается, то всѣ другія власти истекаютъ изъ законодательной и подчиняются ей [1]). Такимъ образомъ, начало раздѣленія властей оказывается мнимымъ. Этимъ не ограничиваются противорѣчія. Практическое воззрѣніе на англійскую конституцію приводитъ Локка къ положеніямъ, которыя несогласны ни съ раздѣленіемъ властей, ни съ верховностью законодательной власти. Въ нѣкоторыхъ государствахъ, говоритъ онъ, исполнительная власть ввѣряется одному лицу, которому вмѣстѣ съ тѣмъ дается участіе и въ законодательствѣ. При такомъ устройствѣ, это лице „въ весьма сносномъ смыслѣ“ (in a very tolerable sense) можетъ быть также названо державнымъ, не въ качествѣ верховнаго законодателя, а какъ верховный исполнитель, который остается притомъ независимымъ отъ законодательной власти, такъ какъ онъ самъ въ ней участвуетъ и не можетъ быть закона, изданнаго безъ его согласія. При всякомъ другомъ устройствѣ, исполнительная власть подчиняется законодательной, которая можетъ смѣнить ее по усмотрѣнію; здѣсь же такое подчиненіе невозможно. Однако и въ этомъ случаѣ, верховный исполнитель не имѣетъ иной власти, кромѣ силы закона; вся его воля заключается въ законѣ. Этому лицу предоставляется также право созывать и распускать законодательныя собранія, ибо послѣднія не всегда въ сборѣ, а исполнитель постоянно пребываетъ при своей должности. Если же онъ злоупотребляетъ своимъ правомъ, то это должно быть сочтено за нарушеніе довѣрія, и тогда народу остается только прибѣжище къ силѣ [2]).

Всѣ эти заимствованныя изъ англійской конституціи постановленія очевидно не согласуются съ теоріею Локка. Но этого мало: сказавши, что верховный исполнитель можетъ дѣйствовать только въ силу закона, Локкъ, вслѣдъ за тѣмъ, подъ именемъ прерогативы, приписываетъ ему право дѣйствовать совершенно помимо закона. Есть многія вещи, говоритъ онъ, которыхъ законъ не можетъ предвидѣть и опредѣлить, и которыя поэтому должны быть предоставлены усмотрѣнію исполнителя. Иногда же самый законъ слишкомъ строгъ или вреденъ въ приложеніи; тогда онъ долженъ уступить волѣ исполнительной власти, въ силу основнаго

---

[1]) Treat. on Gov. ch. XIII, §§ 149, 150.
[2]) Treat. on Gov. ch. XIII, §§ 151, 154, 155.

закона природы и государства, что всѣ члены общества должны быть охраняемы отъ вреда. Локкъ простираетъ эту власть такъ далеко, что уже совершенно помимо англійской конституціи; но имѣя въ виду практическія ея потребности, онъ даетъ королю право самовольно измѣнять основанія выборовъ къ парламентѣ, какъ скоро послѣдніе, вслѣдствіе историческихъ причинъ, отклонились отъ началъ справедливаго уравненія. И здѣсь, въ оправданіе подобнаго расширенія власти, Локкъ ссылается на основной законъ государства, на благо народное. „Такъ какъ польза и намѣреніе народа, говоритъ онъ, заключается въ томъ, чтобы имѣть справедливое и уравнительное представительство, то всякій, кто исправляетъ учрежденія въ этомъ смыслѣ, является несомнѣннымъ другомъ народа, а потому не можетъ не получить его согласія и одобренія [1])“. Вообще, продолжаетъ Локкъ, пока прерогатива прилагается въ видахъ общаго блага, никто противъ нее не возражаетъ; но когда въ исполнителѣ является стремленіе злоупотреблять своимъ правомъ и обращать данную ему власть во вредъ обществу, тогда народъ естественно старается стѣснить прерогативу, и это не должно считаться несправедливымъ умаленіемъ правъ князя, ибо народъ оставляетъ за нимъ это право единственно для своей пользы, а отнюдь не для того, чтобы причинить себѣ вредъ. Кто же однако будетъ судьею въ этомъ случаѣ? Между исполнительною властью, облеченною такою прерогативою, говоритъ Локкъ, и законодательною, которой созваніе зависитъ отъ первой, не можетъ быть судьи на землѣ, также какъ и между народомъ и законодательною властью, злоупотребляющею своимъ правомъ. Здѣсь остается только воззваніе къ небу, то есть, къ оружію. Хотя народъ по конституціи и не установленъ верховнымъ судьею спора, однако, по закону, предшествующему всякимъ положительнымъ законамъ, онъ сохраняетъ за собою верховное право судить, есть ли причина браться за оружіе или нѣтъ? Съ этимъ правомъ, принадлежащимъ всему человѣческому роду, онъ не можетъ разстаться, ибо никто не имѣетъ права отдавать свою жизнь и свободу въ чужія руки [2]).

Такимъ образомъ, все опять приводится къ верховному праву неустроенной массы возставать на правителей по собственному усмотрѣнію. Это ничто иное, какъ узаконенная анархія. Вообще, въ ученіи Локка нельзя

---

[1]) Treat. on Gov. ch. XIII, §§ 157, 158.
[2]) Tr. on Gov. ch. §§ 161, 168.

не замѣтить зачатковъ двухъ противоположныхъ направленій индивидуализма, которыя въ послѣдствіи разошлись и образовали двѣ отдѣльныя отрасли этой школы: одна, развивая голое начало личности, пришла къ чисто демократическому ученію; другая искала обезпеченія свободы въ раздѣленіи и равновѣсіи властей. У Локка эти два направленія стоятъ рядомъ, противорѣча другъ другу. Англійскій мыслитель указалъ только путь, по которому, вслѣдъ за нимъ, съ большею послѣдовательностью, пошли другіе.

Послѣ законныхъ правительствъ, Локкъ разсматриваетъ правительства, пріобрѣтшія власть силою или нарушеніемъ законовъ. Прежде всего, здѣсь представляется вопросъ: на сколько завоеваніе можетъ быть правомѣрнымъ основаніемъ власти? Локкъ, разумѣется, отрицаетъ это въ случаѣ, если война несправедлива. Насиліе не можетъ быть основаніемъ права; иначе надобно признать, что разбойники имѣютъ власть надъ тѣми, кого они грабятъ. Если у покоренныхъ нѣтъ средствъ избавиться отъ ига, то дѣти ихъ могутъ искать свободы и обращаться къ небу съ увѣренностью, что оно благословитъ ихъ правое оружіе. Мало того: по мнѣнію Локка, не только несправедливая, но и справедливая война не можетъ быть источникомъ власти. Доводы его слѣдующіе: 1) завоеватель не пріобрѣтаетъ через это власти надъ своими товарищами, которые также входятъ въ составъ государства. 2) Онъ имѣетъ право поработить только тѣхъ, которые дѣйствительно затѣяли несправедливую войну, а никакъ не народъ, который никогда не давалъ своимъ правителямъ подобнаго права. 3) Завоеватель пріобрѣтаетъ право только на жизнь, а не на имущество побѣжденныхъ; послѣднее принадлежитъ невиннымъ дѣтямъ. Все, что онъ можетъ требовать, это—вознагражденія убытковъ. Наконецъ, 4) если даже признать, что побѣдитель имѣетъ право на лица и имущество побѣжденныхъ, то все же это право не распространяется на потомковъ, которые рождаются столь же свободными, какъ и ихъ отцы. Поэтому они имѣютъ полное право свергнуть съ себя насильственно наложенное иго [1]).

И здѣсь мы видимъ чистое развитіе индивидуализма. Вездѣ въ этихъ разсужденіяхъ прилагаются начала частнаго права. Локкъ не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія на то, что государство имѣетъ свою собственную природу; что право войны и мира принадлежитъ законнымъ образомъ

---

[1]) Treat. on Gov. ch. XVI.

однимъ правителямъ, а никакъ не разбойникамъ; наконецъ, что и въ гражданскихъ отношеніяхъ давность служитъ законнымъ основаніемъ права.

Еще менѣе, разумѣется, Локкъ признаетъ законною власть похитителя престола. Здѣсь вопросъ самъ по себѣ ясенъ. Но что сказать о тираніи или злоупотребленіи власти, когда законный ея носитель обращаетъ ее въ частную свою пользу? Это можетъ случиться не только въ монархіи, но и во всякомъ другомъ образѣ правленія: власть становится тиранническою всякій разъ, какъ она нарушаетъ законъ во вредъ гражданамъ. Спрашивается: позволительно ли въ этомъ случаѣ сопротивленіе? Позволительно, говоритъ Локкъ; сила должна быть противопоставлена несправедливой и беззаконной силѣ. И это не можетъ быть вреднымъ для государства, ибо 1) тамъ гдѣ конституція объявляетъ особу верховнаго правителя священною и неприкосновенною, сопротивленіе лицамъ, исполняющимъ беззаконныя велѣнія, не касается самого государя. Такое правило служитъ ко благу народа, ибо лучше, чтобы нѣсколько человѣкъ пострадали, нежели чтобъ глава государства легко подвергался опасности. 2) Тамъ, гдѣ этого правила нѣтъ, сопротивленіе притѣсненіямъ власти не можетъ быть источникомъ частыхъ смутъ, ибо народъ тогда только готовъ возстать на правителей, когда отъ гнета страдаетъ большинство гражданъ, а въ этомъ случаѣ, что бы имъ ни толковали, они всегда будутъ сопротивляться беззаконію [1]).

Это ученіе мы встрѣчали и прежде; но Локкъ вводитъ сюда новое раздѣленіе, которое живо характеризуетъ его образъ мыслей: отъ тираніи онъ отличаетъ уничтоженіе самаго правительства. Это происходитъ, когда беззаконнымъ образомъ измѣняются основы конституціи. По теоріи Локка, верховная власть въ государствѣ, душа, дающая ему форму, жизнь и единство, есть власть законодательная. Поэтому, если она измѣняется произвольно, если законы издаются не тѣми лицами, которыя назначены народомъ, то граждане не только не обязаны повиноваться, но они выходятъ уже изъ всякаго подчиненія и возвращаются въ состояніе первобытной свободы. Въ такомъ случаѣ, они въ правѣ установить себѣ новую законодательную власть, по собственному усмотрѣнію. Слѣдовательно, если князь ставитъ свой произволъ на мѣсто закона, если онъ мѣшаетъ законодательной власти собираться въ должное время и дѣй-

[1]) Treat. on. Gov. ch. XVIII.

ствовать свободно, если онъ самовольно измѣняетъ начала выборовъ, въ противность общему благу, наконецъ, если онъ подчиняетъ свое государство чужому князю, который вслѣдствіе того становится въ немъ законодателемъ, то правительство тѣмъ самымъ уничтожается, и народъ имѣетъ право воздвигнуть другое. Тоже самое имѣетъ мѣсто, когда глава исполнительной власти покидаетъ свои обязанности, вслѣдствіе чего законы остаются безъ исполненія, и въ государствѣ водворяется анархія. Право народа установлять въ этихъ случаяхъ новое правительство, говоритъ Локкъ, очевидно. Однако и оно недостаточно для огражденія народа, ибо, когда законное правительство уничтожено, можетъ быть слишкомъ поздно чтобы воздвигнуть новое. Это значило бы предоставить народу право заботиться о своей свободѣ, когда онъ сдѣлался рабомъ и находится въ оковахъ. Поэтому, для охраненія его правъ, нужно еще другое средство. Оно состоитъ въ томъ, что правительство должно считаться уничтоженнымъ всякій разъ, какъ законодательная власть или князь превышаетъ свое полномочіе. Люди соединяются въ общества и установляютъ правительства единственно съ цѣлью охранять свое достояніе. Слѣдовательно, если законодатель нарушаетъ этотъ основной законъ общежитія и старается присвоить себѣ или другому абсолютную власть въ государствѣ, то онъ тѣмъ самымъ нарушаетъ довѣріе и лишается полномочія; тогда народъ возвращается въ естественное состояніе и получаетъ право установить новое правительство. Тоже относится и къ исполнительной власти. Послѣдняя, кромѣ того, нарушаетъ свое полномочіе, если оно силою или подкупомъ старается направить въ свою пользу выборы представителей, ибо это значитъ посягнуть на самый корень и источникъ общественной власти. И если скажутъ, что подобное ученіе возбуждаетъ народъ къ возстанію, а при невѣжествѣ и постоянномъ недовольствѣ массъ, оно можетъ вести къ анархіи, то слѣдуетъ отвѣчать, что народъ, напротивъ, всегда привязанъ къ старинѣ и не легко увлекается перемѣнами. Небольшія злоупотребленія не выведутъ его изъ обычной колеи; если же онъ чувствуетъ на себѣ постоянный гнетъ, то выдавайте правителей за сыновъ Зевеса, дѣлайте ихъ священными и неприкосновенными сколько угодно, онъ все таки будетъ хвататься за всякій удобный случай, чтобы свергнуть съ себя ненавистное иго. Это ученіе не только не потворствуетъ возмущеніямъ, а напротивъ, предупреждаетъ ихъ, ибо возмущеніе состоитъ въ возстаніи на законъ, а потому возмутителями должны считаться правители, нарушающіе законъ,

а не подданные, которые имъ сопротивляются. И если спросятъ, какъ обыкновенно водится: кто въ этомъ случаѣ будетъ судьею? кто рѣшитъ, поступаютъ ли правители противно своему полномочію или нѣтъ? то надобно отвѣчать: самъ довѣритель, то есть, народъ, который, давши полномочіе, можетъ всегда его отнять, если довѣренное лице имъ злоупотребляетъ. Какъ скоро возникаетъ споръ между княземъ и частью народа, которая считаетъ себя притѣсненною, такъ судьею является масса народа; если же князь не подчиняется этому суду, то единственнымъ прибѣжищемъ остается оружіе, ибо между людьми, надъ которыми нѣтъ высшаго судьи, всякое насиліе рождаетъ состояніе войны, и тогда обиженный самъ рѣшаетъ, хочетъ ли онъ прибѣгнуть къ силѣ или нѣтъ [1].

Таково заключеніе, къ которому приходитъ Локкъ, заключеніе, очевидно, чисто революціонное. Всѣ тѣ оговорки и ограниченія, которыя установлялись прежде, исчезаютъ, и въ концѣ концовъ является верховная сила неорганизованной массы. Это—право возстанія въ самой анархической своей формѣ. Не одно только прямое нарушеніе основныхъ законовъ государства, но и всякое дѣйствіе, противное воображаемому полномочію, становится законнымъ поводомъ къ возстанію. Хотя Локкъ увѣряетъ, что народъ берется за оружіе лишь тогда, когда злоупотребленія продолжительны и касаются большинства, но въ неустроенной массѣ, кто можетъ судить о большинствѣ или меньшинствѣ? Немногочисленная, но ярая партія всегда готова выдать свои требованія за волю большинства и подать сигналъ къ возмущенію. Въ государствѣ, всякая законная власть должна имѣть и свои законные органы; иначе она остается вымысломъ, несовмѣстнымъ съ общественнымъ порядкомъ. Возстаніе можетъ быть крайнимъ прибѣжищемъ нужды; въ революціяхъ выражаются иногда историческіе повороты народной жизни, но это всегда насиліе, а не право. Индивидуальныя начала, отъ которыхъ исходитъ теорія Локка, неизбѣжно вели его къ анархическимъ положеніямъ, разрушающимъ самыя основы государства. Таково именно положеніе, что съ нарушеніемъ законовъ или даннаго правителямъ полномочія, народъ возвращается въ естественное состояніе и получаетъ право воздвигнуть новое правительство. Въ дѣйствительности, даже среди междоусобій, народъ всегда остается въ государственномъ состояніи, которое нарушается только въ частности, а не въ цѣломъ: сохраняются гражданскіе зако-

[1]) Treat. on Gov. ch. XIX.

ны, суды, власти, внѣшнія обязательства и сношенія; всегда предполагается существованіе единаго тѣла, и если рѣшеніе предоставляется народной волѣ, то само собою разумѣется, что меньшинство должно подчиниться большинству, а не требуется согласіе каждаго для установленія новаго порядка. Полное возвращеніе къ воображаемому естественному состоянію совершенно немыслимо въ государствѣ, какимъ бы потрясеніямъ оно ни подвергалось. Локкъ былъ теоретикомъ англійской революціи 1688 года, которая положила прочное основаніе развитію либеральныхъ началъ въ европейской жизни; книга его была написана собственно для оправданія низложенія Якова II-го и возведенія на престолъ Вильгельма Оранскаго. Но панегиристъ революціи прибѣгалъ къ доводамъ гораздо болѣе радикальнымъ, нежели тѣ, которые приводились практическими людьми, стоявшими въ ея главѣ и парламентомъ, утвердившимъ престолъ за Вильгельмомъ. Самый успѣхъ революціи и прочность основаннаго ею порядка зависѣли главнымъ образомъ оттого, что она должна была вступить въ сдѣлку съ историческими началами, представителемъ которыхъ была партія тори. Локкъ же, какъ теоретикъ, развивалъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ одностороннее воззрѣніе виговъ.

Теорія Локка была вмѣстѣ съ тѣмъ первою попыткою систематическаго изложенія ученія о власти народной. Прежде него, это ученіе болѣе высказывалось, нежели доказывалось; здѣсь же оно было приведено въ наукообразную форму и выведено изъ основныхъ началъ общественнаго быта. Это была безспорно значительная заслуга въ области теоріи, заслуга отчасти положительная, ибо здѣсь съ большею силою, нежели когда либо, утверждались права свободы; отчасти отрицательная, ибо наукообразное изложеніе еще ярче выставляло всѣ недостатки этой системы. Нѣкоторые изъ этихъ недостатковъ коренились въ самыхъ основаніяхъ индивидуалистической точки зрѣнія, а потому мы найдемъ ихъ и у послѣдующихъ писателей. Другіе же были свойственны собственно Локку; здѣсь было мѣсто для дальнѣйшаго развитія положенныхъ имъ началъ.

Мы видѣли, что у Локка являются противорѣчащія другъ другу направленія. Онъ старался сдержать индивидуализмъ въ предѣлахъ умѣренности, но эти старанія служили во вредъ ясности и основательности ученія. Онъ для этого прибѣгалъ къ гипотезамъ, которымъ собственно не было мѣста въ его системѣ, и которыя объясняются только вліяніемъ предшествующихъ ему писателей. Такъ онъ заимствовалъ отъ

предъидущей школы понятіе о естественномъ законѣ, какъ внѣшнемъ предписанія, исходящемъ изъ высшей воли; этимъ онъ хотѣлъ сдержать развитіе личнаго произвола. Мы уже видѣли всю несостоятельность этого взгляда. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ изъ того же начала пытался вывести и неотчуждаемость свободы: по его теоріи, человѣкъ не принадлежитъ себѣ, потому что онъ принадлежитъ Богу. Основаніе слишкомъ шаткое и недостаточное; оно предполагаетъ, что подчиненіе одного человѣка другому изъемлетъ его изъ рукъ Божьихъ, что нелѣпо. Права Творца надъ твореніемъ никакъ не могутъ ограничивать права человѣка располагать собою, а потому подчиняться власти, которая по существу своему всегда должна быть въ нѣкоторой степени произвольною, ибо носители ея всегда люди. Защитники абсолютной монархіи хотѣли основать на предполагаемой волѣ Божьей неприкосновенность правъ законной власти; Локкъ прибѣгнулъ къ тому же началу для утвержденія правъ личной свободы. Но здѣсь оно всего менѣе было приложимо. Поэтому, эта часть его ученія была въ послѣдствіи совершенно оставлена въ сторонѣ. Дальнѣйшее развитіе индивидуализма происходило уже помимо всякихъ религіозныхъ гипотезъ.

Это развитіе шло въ двоякомъ направленіи. Съ одной стороны, изъ началъ внѣшняго чувства и личнаго ощущенія развилась, преимущественно во Франціи, матеріалистическая отрасль Локковой школы, которая въ основаніи всей человѣческой дѣятельности полагала личный интересъ. Это ученіе должно было привести къ чисто демократическимъ теоріямъ. Съ другой стороны, нравственныя начала, лежавшія въ системѣ Локка, породили въ его школѣ нравственную отрасль, которая искала точки опоры отчасти во внутреннемъ чувствѣ, отчасти въ необходимыхъ отношеніяхъ, усматриваемыхъ разумомъ. Представителями перваго направленія были шотландскіе философы, Гучисонъ и его послѣдователи; представителемъ же втораго въ приложеніи къ политикѣ явился величайшій изъ публицистовъ XVIII-го вѣка, Монтескьё, который положилъ истинное основаніе ученію о конституціонной монархіи. Мы займемся сначала послѣднимъ.

2. МОНТЕСКЬЁ.

Локкъ писалъ о правительствѣ, Монтескьё о законахъ. Знаменитое его сочиненіе *О духѣ законовъ* (De l'esprit des loix), появившее-

-ся въ 1742-мъ году, имѣло цѣлью изслѣдовать законы, управляющіе человѣческими обществами, и въ особенности тѣ, которыми охраняется свобода. Эта книга послужила основаніемъ конституціонному ученію въ Европѣ. Англійская конституція, выработавшаяся изъ практики, требовала теоретика, который указалъ бы на общія начала, въ ней заключающіяся и такимъ образомъ сдѣлалъ бы ее образцемъ для другихъ народовъ. Локкъ не могъ быть такимъ теоретикомъ: устремивъ свое вниманіе исключительно на революцію, которая на его глазахъ совершила великій переворотъ въ его отечествѣ, онъ поставилъ себѣ задачею изслѣдовать происхожденіе правительства и подчиненіе его верховной народной волѣ. Но конституція упрочившаяся и утвердившая законный порядокъ, нуждалась въ иномъ толкователѣ. Онъ явился въ лицѣ Монтескьё. Французскій публицистъ, первый въ новое время, указалъ на отношенія властей, другъ друга воздерживающихъ и уравновѣшивающихъ, какъ на самую существенную гарантію свободы. Это было то ученіе, которое въ древности излагалъ Полибій въ своей римской исторіи; но у Монтескьё оно было развито во всей своей полнотѣ, изслѣдовано въ подробностяхъ и связано съ общими началами, управляющими жизнью народовъ. Ученіе о конституціонной монархіи, конечно, не исчерпывалось этимъ окончательно. Стоя на почвѣ индивидуализма, Монтескьё обращалъ вниманіе главнымъ образомъ на гарантіи свободы, оставляя въ сторонѣ всѣ другія требованія государства. Но эту поправку легко было сдѣлать въ послѣдствіи; она была не болѣе, какъ восполненіемъ теоріи знаменитаго писателя XVIII-го вѣка. Основаніе было положено имъ, и основаніе вѣрное.

Англійская конституція, въ которой Монтескьё видѣлъ свой идеалъ, не была однако точкою исхода для его изслѣдованій. Также какъ и его предшественники, французскій поблицистъ отправлялся не отъ наблюденія фактовъ. „Я положилъ принципы, говоритъ онъ, и увидалъ, что частные случаи сами собою къ нимъ приноравливаются.... Какъ скоро я открылъ свои начала, все, чего я искалъ, само пришло ко мнѣ [1]“. Мы видимъ здѣсь, также какъ у Локка, чисто теоретическое построеніе системы, гдѣ основаніемъ служатъ частные элементы жизни и вытекающія изъ нихъ отношенія. Эта точка зрѣнія оказывается изъ самаго понятія о законѣ, съ котораго Монтескьё начинаетъ свое изложеніе.

---

[1]) Esprit des Loix, Introd.

Монтескье опредѣляетъ законы, въ обширнѣйшемъ значеніи, какъ *необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей* [1]). Въ этомъ смыслѣ, всѣ существа имѣютъ свои законы, Богъ, физическая природа, разумныя созданія, животныя, человѣкъ. Такъ какъ невозможно предполагать, что разумныя существа произошли отъ слѣпаго случая, то надобно признать разумъ первоначальный. Законами будутъ называться отношенія этого разума въ различнымъ существамъ и отношенія существъ между собою. Эти отношенія постоянны: вездѣ въ разнообразіи проявляется единство и въ измѣненіяхъ постоянство. Различіе физической природы и разумныхъ существъ, въ этомъ отношеніи, заключается въ томъ, что первая слѣдуетъ законамъ неизмѣннымъ, вторыя же, будучи одарены свободою, а вмѣстѣ съ тѣмъ и способностью впадать въ ошибки вслѣдствіе своей ограниченности, могутъ отклоняться отъ своихъ законовъ. Поэтому человѣкъ, который, какъ физическое существо, слѣдуетъ неизмѣннымъ законамъ природы, какъ существо разумное, безпрерывно нарушаетъ законы, положенные Богомъ и установленные имъ самимъ. Чтобы удержать его отъ ошибокъ, Богъ далъ ему законъ откровенный, философы наставляютъ его посредствомъ законовъ нравственныхъ, законодатели напоминаютъ ему его обязанности посредствомъ законовъ гражданскихъ [2]).

Мы видимъ здѣсь уже совершенно иное понятіе о законѣ, нежели то, которое было принято Локкомъ. Это не внѣшнее предписаніе начальника, а внутреннее опредѣленіе самой природы, которому подчиняются всѣ существа безъ исключенія. Это новое понятіе коренилось впрочемъ въ самой теоріи Локка, который, какъ мы видѣли, приписывалъ разуму способность сравнивать добытыя изъ опыта понятія и усматривать необходимыя ихъ отношенія. Самъ Локкъ искалъ основанія нравственности въ необходимомъ отношеніи между волею Божіею и волею человѣка. Но начало воли Божьей, которое давало чисто внѣшній характеръ закону, было здѣсь неумѣстно. Оно и было устранено Кларкомъ, который въ *Трактатѣ о бытіи Бога*, исходя отъ началъ, положенныхъ Локкомъ, выводилъ нравственный законъ изъ необходимыхъ отношеній вещей между собою. Аргументація его состояла въ томъ, что если есть вещи съ раз-

---

[1]) Esprit des Loix L. I, ch. I: „Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires, qui dérivent de la nature des choses.

[2]) Esprit des Loix, L. I, ch. 1.

личною природою, то между ними должны быть различныя отношенія, необходимо опредѣляемыя самою этою природою. Есть условія и обстоятельства, которыя могутъ приходиться къ извѣстнымъ предметамъ, другія, которыя къ нимъ не приходятся. Эти вѣчныя и необходимыя отношенія усматриваются разумными существами, которыя, въ силу этого сознанія, дѣлаютъ ихъ руководящими началами своихъ собственныхъ дѣйствій. Поэтому Богъ, какъ верховный Разумъ, не можетъ дѣйствовать иначе, какъ на основаніи вѣчныхъ и необходимыхъ отношеній, вытекающихъ изъ самой природы вещей. Тѣми же правилами долженъ руководствоваться и человѣкъ, какъ разумное существо. Отсюда ясно, что человѣческіе поступки имѣютъ внутреннюю доброту или неправду; ясно также, что нравственныя понятія вытекаютъ изъ самой природы вещей, а отнюдь не изъ произвольнаго предписанія верховнаго законодателя.

Опредѣленіе Монтескьё очевидно заимствовано у Кларка. Мы видимъ здѣсь повтореніе того самаго умственнаго процесса, который мы замѣтили въ нравственной школѣ: мысль отправляется отъ чисто внѣшняго понятія о законѣ и затѣмъ послѣдовательно переходитъ къ понятію о законѣ внутреннемъ, основанномъ на необходимыхъ отношеніяхъ самихъ вещей. Между опредѣленіями нравственной и индивидуальной школы, при общемъ сходствѣ, есть однако и существенная разница, которая характеризуетъ различіе обѣихъ системъ. Лейбницъ, какъ было указано выше, видѣлъ въ законахъ вселенной „опредѣляющую причину и устрояющее начало самихъ вещей“ (la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes). Это нѣчто болѣе нежели простое отношеніе; тутъ законъ является не послѣдствіемъ, а причиною. Это различіе происходитъ отъ совершенно противоположныхъ точекъ отправленія двухъ школъ. Оба мыслителя видятъ въ законѣ то, что онъ есть въ самомъ дѣлѣ: связь вещей; но у Монтескьё исходная точка лежитъ въ разнообразіи предметовъ, а потому законъ опредѣляется, какъ ихъ отношеніе, то есть, какъ послѣдствіе природы вещей. У Лейбница, напротивъ, точка отправленія общая — единый разумъ, который сначала изъ себя самого создаетъ общую, идеальную систему міроззданія, и затѣмъ, сообразно съ этою системою, даетъ бытіе вещамъ, установляетъ послѣдовательное ихъ развитіе и опредѣляетъ каждой подобающее ей мѣсто въ общей связи предметовъ. Это—двѣ стороны одного и того же понятія, но одно воззрѣніе идетъ отъ частнаго къ общему, другое отъ общаго къ частному. Если мы вникнемъ въ сущность

обоихъ опредѣленій, то увидимъ, что взглядъ Лейбница глубже и основательнѣе. Спрашивается: что есть такого въ природѣ отдѣльныхъ, измѣняющихся вещей, что бы установляло между ними постоянную и необходимую связь? и какимъ образомъ изъ частныхъ отношеній можетъ составиться цѣльная, единая система, какъ міроздапіе? Очевидно, что въ основаніи частныхъ элементовъ должна лежать общая природа съ общими законами. Поэтому самъ Монтескьё признаетъ мыслимые законы, предшествующіе дѣйствительнымъ, что имѣетъ особенную важность въ приложеніи къ человѣку. Прежде нежели существовали разумныя существа, говоритъ онъ, они были возможны; слѣдовательно, между ними были возможныя отношенія и возможные законы. Прежде всякихъ положительныхъ законовъ существовали возможныя отношенія правды, точно также какъ существовалъ законъ равенства радіусовъ въ кругѣ, прежде нежели былъ начертанъ какой бы то ни было кругъ [1]). Но въ такомъ случаѣ, законъ есть прежде всего отношеніе идей, а потомъ уже отношеніе вещей; разумъ, слѣдовательно, налагаетъ свои законы на вещи, которыхъ дѣйствительная связь является послѣдствіемъ мыслимой связи. И точно, всеобщая связь вещей становится понятною, только если она истекаетъ изъ общаго, верховнаго начала, устрояющаго вселенную, то есть, изъ разума. Сообразно съ этимъ, Монтескьё, въ другомъ мѣстѣ, говоря о человѣческомъ законѣ, опредѣляетъ его такимъ образомъ: „законъ, вообще, есть человѣческій разумъ, на сколько онъ управляетъ всѣми народами въ мірѣ; политическіе же и гражданскіе законы каждаго народа должны быть только частными случаями, къ которымъ прилагается этотъ человѣческій разумъ“ [2]). Итакъ, силою вещей, онъ склонялся къ понятіямъ Лейбница, хотя послѣднія шли совершенно наперекоръ воззрѣніямъ Локка. Впрочемъ, эти чисто философскіе выводы остаются для Монтескьё какъ бы постороннимъ придаткомъ. Онъ не развивалъ теоріи естественнаго права, а имѣлъ въ виду главнымъ образомъ проявленіе закона въ общественной жизни. Здѣсь его взглядъ ограничивающійся изслѣдованіемъ отношеній отдѣльныхъ элементовъ, оказывается вполнѣ приложимымъ.

Монтескьё посвящаетъ однако нѣсколько строкъ общимъ началамъ естественнаго права. Признавая, что естественные законы предше-

---

[1]) Espr. d. Loix, L. I. ch. I.
[2]) Espr. d. Loix, L. I. ch. 3.

ствуютъ положительнымъ, онъ, подобно другимъ, изслѣдуетъ проявленіе ихъ въ состояніи природы, предшествующемъ общежитію. У первобытнаго человѣка, говоритъ онъ, не можетъ быть еще теоретическихъ идей; поэтому не можетъ быть и понятія о Богѣ. Первымъ его стремленіемъ будетъ забота о сохраненіи своего существованія. Но чувствуя свою слабость, онъ боится всего и старается избѣгнуть всякаго столкновенія съ другими. Поэтому миръ, а не война будетъ первымъ естественнымъ закономъ. То желаніе подчинить себѣ другихъ, которое Гоббесъ приписываетъ первобытнымъ людямъ, потому неумѣстно, что понятіе о власти весьма сложно, слѣдовательно, можетъ явиться только позднѣе. Къ чувству слабости присоединяются физическія потребности; поэтому, вторымъ естественнымъ закономъ будетъ стараніе отыскать себѣ пищу. Затѣмъ, третьимъ закономъ будетъ стремленіе половъ другъ къ другу. Наконецъ, когда къ чувству присоединяется познаніе, между людьми является новая связь, которая побуждаетъ ихъ жить въ обществѣ. Стремленіе къ общежитію будетъ, слѣдовательно, четвертымъ естественнымъ закономъ [1]).

Мы видимъ, что Монтескьё прилагаетъ къ естественному праву тотъ взглядъ, который Локкъ развилъ въ отношеніи къ познанію, но который онъ совершенно устранилъ въ своемъ политическомъ трактатѣ. Разумные законы являются плодомъ позднѣйшаго развитія; имъ предшествуютъ законы влеченій, которые одни господствуютъ въ первобытномъ состояніи. Этимъ опровергается все ученіе, которое основываетъ гражданскія общества на правахъ, принадлежащихъ человѣку въ состояніи природы. Хотя Монтескьё мало развилъ свои положенія, однако нельзя не признать свѣтлаго его взгляда на вещи. Локкъ въ этомъ случаѣ далеко отстоитъ отъ него.

Какъ скоро люди соединяются въ общества, продолжаетъ Монтескьё, такъ каждый начинаетъ чувствовать свою силу и старается обратить въ свою пользу выгоды общежитія. Отсюда состояніе войны. Тоже происходитъ и между отдѣльными обществами. Невыгоды же войны, въ свою очередь, ведутъ къ потребности установить положительные законы и опредѣлить отношенія, какъ цѣлыхъ обществъ, такъ и отдѣльныхъ лицъ между собою. Перваго рода положенія образуютъ международное право, котораго основное начало состоитъ въ томъ, что народы должны

---

[1]) Esp. des Loix. L. I. ch. 2.

дѣлать другъ другу въ мирѣ какъ можно болѣе добра, а въ войнѣ какъ можно менѣе зла, на сколько это совмѣстно съ ихъ истинными интересами. Внутренніе же законы каждаго общества опять двоякаго рода: политическіе, опредѣляющіе отношенія правителей къ управляемымъ, и гражданскіе, опредѣляющіе отношенія гражданъ другъ къ другу. Какъ тѣ, такъ и другіе должны быть приноровлены къ тому народу, для котораго они издаются, такъ что учрежденія одного народа рѣдко могутъ приходиться другому. Законы должны соотвѣтствовать образу правленія, физическимъ свойствамъ страны, климату, пространству, образу жизни народа, его религіи, нравамъ, богатству, торговлѣ и т. п. Законы имѣютъ также отношенія другъ къ другу, а равно и къ цѣли законодателя и къ порядку вещей, для котораго они установлены. Изслѣдованіе всѣхъ этихъ отношеній составляетъ *духъ законовъ* [1]).

Монтескьё разсматриваетъ прежде всего различные образы правленія. Онъ раздѣляетъ ихъ на три вида: республиканскій, монархическій и деспотическій. Первый, въ свою очередь, подраздѣляется на аристократическій и демократическій. Отличіе монархіи отъ деспотіи заключается въ томъ, что первая управляется постоянными законами, а въ послѣдней господствуетъ произволъ. Кромѣ того, во многихъ мѣстахъ сочиненія, всѣ три правленія, монархическое, аристократическое и демократическое, сводятся къ одной рубрикѣ: это правленія умѣренныя, которыя противополагаются деспотіи. Въ этомъ противоположеніи правленій законныхъ и беззаконныхъ заключается главная сущность мысли Монтескьё.

Каждый изъ этихъ образовъ правленія имѣетъ свою природу, опредѣляемую самымъ его составомъ. Отсюда истекаютъ основные законы, на которыхъ зиждется его политическое устройство.

Природа демократіи состоитъ въ томъ, что здѣсь верховная власть принадлежитъ всей массѣ народа. Слѣдовательно, народъ является тутъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ правителемъ, въ другихъ подданнымъ. Правителемъ онъ становится черезъ подачу голосовъ, посредствомъ которой выражается его воля. Слѣдовательно, законы должны опредѣлить, кто имѣетъ право голоса, какимъ способомъ голоса подаются и въ какихъ именно случаяхъ; то есть, прежде всего, опредѣляются составъ и способъ дѣйствія народнаго собранія, которому принадлежитъ верхов-

---

[1]) Esp. des Loix L. I, ch. 3.

ная власть. Затѣмъ необходимы другія учрежденія: для исполненія нужны министры, для совѣта и руководства сенатъ. Народъ имѣетъ удивительное чутье, чтобы разобрать достоинство лицъ, но онъ неспособенъ самъ вести дѣла: у него иногда слишкомъ много дѣйствія, иногда слишкомъ мало. Какъ министры, такъ и сенатъ въ демократіи должны быть выборные. При этомъ важно устройство выборовъ, а также и способъ подачи голосовъ. Избиратели и избираемые нерѣдко дѣлятся на классы, съ цѣлью дать бо́льшія или меньшія преимущества состояніямъ болѣе зажиточнымъ. Таковы были дѣленія Солона въ Аѳинахъ и Сервія Туллія въ Римѣ. Въ этомъ всего болѣе проявляется мудрость законодателя, ибо отъ хорошаго раздѣленія зависятъ прочность и процвѣтаніе республики. Способъ избранія составляетъ также основный законъ демократіи. Выборъ принадлежитъ болѣе аристократіи, жребій народному правленію; но послѣдній требуетъ умѣренія и поправокъ, и это тоже составляетъ задачу законодателя. Основными законами опредѣляется наконецъ и способъ подачи голосовъ, который можетъ быть тайный или явный. Въ демократіяхъ, голоса должны подаваться явно, ибо народъ нуждается въ руководствѣ со стороны образованныхъ классовъ; притомъ, здѣсь нечего опасаться происковъ партій, которыя составляютъ необходимую принадлежность демократическаго правленія. Напротивъ, партіи опасны въ аристократіи или въ сенатѣ; поэтому здѣсь подача голосовъ должна быть тайная.

Природа аристократіи состоитъ въ томъ, что верховная власть принадлежитъ здѣсь ограниченному числу лицъ. Если эти лица многочисленны, то и тутъ необходимъ сенатъ для веденія дѣлъ. Однако не такой, который бы самъ себя восполнялъ: это ведетъ къ самымъ крупнымъ злоупотребленіямъ. Еще опаснѣе ввѣрять значительную власть одному лицу; если это оказывается нужнымъ, то необходимо, по крайней мѣрѣ, уравновѣсить силу власти кратковременностью срока. Впрочемъ, кратковременная власть умѣстна только тамъ, гдѣ она обращается противъ народа, какъ въ Римѣ диктатура, ибо народъ дѣйствуетъ болѣе порывами, нежели послѣдовательными планами. Напротивъ, диктаторская власть, которую аристократія установляетъ противъ собственныхъ своихъ членовъ, должна быть постоянная. Таковы въ Венеціи государственные инквизиторы. Въ аристократіи полезны также учрежденія, предоставляющія народу нѣкоторое участіе въ правленіи. Вообще, чѣмъ меньше число гражданъ исключенныхъ изъ правительства, тѣмъ аристократія

безопаснѣе и прочнѣе. Самая лучшая аристократія та, которая всего болѣе приближается къ демократіи; самая же несовершенная изъ всѣхъ та, въ которой народъ не только въ политическомъ, но и въ гражданскомъ отношеніи подчиненъ вельможамъ, напримѣръ въ Польшѣ, гдѣ крестьяне находятся въ крѣпостномъ состояніи.

Природа монархіи, гдѣ правитъ единое лице, руководствуясь основными законами, состоитъ въ существованіи посредствующихъ властей, подчиненныхъ и зависимыхъ. Послѣдній признакъ необходимъ, потому что въ монархіи князь является источникомъ всякой политической и гражданской власти. Но дѣятельность его должна идти черезъ законные органы; иначе не будетъ ничего прочнаго, а потому не можетъ быть и основныхъ законовъ. Самая естественная посредствующая власть есть дворянство, которое составляетъ необходимую принадлежность монархіи. Тамъ, гдѣ исчезаютъ привилегіи сословій, монархическое правленіе неизбѣжно превращается либо въ народное, либо въ деспотическое. Поэтому въ монархіяхъ полезна и власть духовенства, которая вредна въ республикахъ. Наконецъ, здѣсь нужно особое политическое тѣло, охраняющее законы. Дворянство къ этому неспособно; княжескій совѣтъ слишкомъ зависимъ; слѣдовательно, необходимо самостоятельное учрежденіе, постоянное и достаточно многочисленное.

Что касается до деспотіи, гдѣ владычествуетъ произволъ одного лица, то ея природа ведетъ къ тому, что и администрація ввѣряется здѣсь одному лицу. Самъ властитель, который считаетъ себя всѣмъ, а другихъ ставитъ ни во что, обыкновенно предается наслажденіямъ и мало заботится о дѣлахъ. Но еслибы дѣла были переданы нѣсколькимъ лицамъ, то они враждовали бы между собою. Поэтому проще и удобнѣе вручить ихъ одному. Назначеніе визиря составляетъ, слѣдовательно, основный законъ деспотіи [1]).

Послѣднее положеніе Монтескьё слишкомъ односторонне. Онъ имѣлъ въ виду то, что обыкновенно дѣлается въ восточныхъ государствахъ; но это далеко не общее правило. Многіе писатели отвергаютъ и самое установленное имъ различіе между монархіею и деспотіею. Вольтеръ, въ своихъ замѣчаніяхъ на книгу Монтескьё, говоритъ, что это два брата, которые такъ схожи между собою, что ихъ часто можно принять другъ за друга. Нѣкоторые, однако, доселѣ признаютъ деспотію за самостоятель-

---

[1]) Esp. des Loix, L. II.

ный образъ правленія; но съ этимъ трудно согласиться. Различіе образовъ правленія опредѣляется прежде всего составомъ верховной власти, а тутъ составъ одинъ и тотъ же. Все, что можно сказать, это то, что деспотія есть извращеніе чистой монархіи, какъ училъ Аристотель. Между ними разница не родовая, а видовая. Съ этимъ ограниченіемъ, мысли Монтескьё остаются глубокими и вѣрными. Существенное различіе между монархіей и деспотіею заключается именно въ томъ, что въ одной есть сдержки, по крайней мѣрѣ въ подчиненныхъ сферахъ, а въ другой онѣ исчезаютъ. Значеніе этихъ сдержекъ, болѣе нравственныхъ, нежели юридическихъ, далеко не маловажно. Въ благоустроенной монархіи, гдѣ права сословій освящены временемъ и укоренились въ нравахъ, монархъ не можетъ посягнуть на нихъ, не возбудивъ противъ себя ненависти высшихъ классовъ и не производя глубокаго потрясенія въ государствѣ, между тѣмъ какъ для деспота нѣтъ правъ, которыя бы онъ долженъ былъ щадить. При извѣстныхъ историческихъ обстоятельствахъ, чистой монархіи можетъ быть подчиненъ даже народъ весьма образованный, тогда какъ деспотія возможна только среди племенъ, стоящихъ на весьма низкой степени развитія. Нѣтъ сомнѣнія, что между обѣими формами могутъ быть незамѣтные переходы, такъ что иногда трудно бываетъ опредѣлить, къ какой категоріи принадлежитъ то или другое правительство; но переходы бываютъ между самыми противоположными явленіями: этимъ не уничтожается различіе. Вся сущность мысли Монтескьё заключается въ указаніи на необходимость сдержекъ во всякомъ образѣ правленія; какъ скоро онѣ исчезаютъ, такъ правленіе превращается въ деспотію. Мысль тонкая и мѣткая.

Отъ природы различныхъ политическихъ формъ Монтескьё отличаетъ ихъ начало (principe). Подъ этимъ словомъ онъ разумѣетъ нравственную силу, дѣйствующую въ государственномъ строѣ. Въ демократіи, основное начало есть *доблесть* (la vertu), то есть, любовь къ общему дѣлу. Она существуетъ и въ другихъ образахъ правленія, но въ одной демократіи она составляетъ движущую пружину всего политическаго организма, необходимое условіе его существованія. Какъ скоро она исчезаетъ, власть впадаетъ въ руки честолюбцевъ и корыстолюбцевъ, и тогда демократія клонится къ погибели. Начало аристократіи есть также добродѣтель, но другаго рода; добродѣтель свойственная не цѣлому народу, который не нуждается въ ней для повиновенія, а принадлежащая одному лишь владычествующему сословію. Въ аристократіи необходимо, съ одной

стороны, чтобы одно лицо не старалось возвыситься на счетъ другихъ, а съ другой стороны, чтобы злоупотребленія власти не выводили народъ изъ терпѣнія. Поэтому, здѣсь всего важнѣе умѣреніе личныхъ стремленій. *Умѣренность* составляетъ, слѣдовательно, основное начало этого образа правленія. Въ монархіи, которая зиждется на промежуточныхъ политическихъ тѣлахъ, движущее начало тоже сословное, но опять другаго рода: оно коренится въ отношеніи подчиненныхъ сословій къ власти, стоящей на вершинѣ. Это то чувство, которое побуждаетъ каждаго гражданина стремиться къ почестямъ, но съ сохраніемъ своей независимости. *Честь* есть начало монархіи. Наконецъ, деспотизмъ держится однимъ *страхомъ*. Здѣсь отъ подданныхъ не требуется ничего, кромѣ безусловнаго повиновенія. Такимъ образомъ, въ деспотизмѣ нѣтъ того, что принадлежитъ къ существу всякаго умѣреннаго правленія—сговорчивости, осторожности, улаживанія дѣлъ, переговоровъ, возраженій, условій, однимъ словомъ, всего того, что вытекаетъ изъ уваженія къ независимымъ лицамъ [1]).

Эти положенія Монтескьё не разъ подвергались критикѣ. Многіе писатели отвергаютъ ихъ, какъ произвольныя. А между тѣмъ, нигдѣ, можетъ быть, такъ не проявляется глубина его генія, какъ именно въ этихъ опредѣленіяхъ. Что гражданская доблесть составляетъ самую душу демократіи, первое и необходимое условіе всеобщей политической свободы, въ этомъ едва ли можетъ быть сомнѣніе. Какъ скоро это гражданское чувство исчезало, такъ народъ долженъ искать себѣ владыки. Несомнѣнно и то, что аристократическое правленіе прежде всего требуетъ отъ своихъ членовъ воздержанія личнаго честолюбія и умѣренности въ употребленіи власти. Изъ этого же источника вытекаютъ уваженіе къ законамъ и обычаямъ, твердость и спокойствіе въ рѣшеніяхъ, стремленіе охранять старину въ соединеніи съ должною уступчивостью въ отношеніи къ новымъ требованіямъ,—качества, составляющія самую сущность хорошей аристократіи. Менѣе всего, повидимому, можно признать, что честь составляетъ коренное начало монархіи; эта мысль кажется болѣе блестящею, нежели основательною. Но если мы вглянемся въ существо дѣла, мы увидимъ въ ней глубокій смыслъ. Монтескьё отличаетъ умѣренную монархію отъ деспотіи тѣмъ, что въ первой существуютъ сдержки, которыхъ нѣтъ во второй. Въ государствѣ, гдѣ верховная власть

---

[1]) Esp. des Loix, L. III.

сосредоточена въ единомъ лицѣ, однѣ юридическія сдержки менѣе всего могутъ быть дѣйствительны, если ихъ не скрѣпляютъ сдержки нравственныя. Въ чемъ же могутъ состоять послѣднія? Именно въ томъ, что высшія сословія, которыя составляютъ здѣсь коренной и необходимый элементъ политической жизни, соблюдая вѣрность монарху, вмѣстѣ съ тѣмъ стоятъ за свои права и сохраняютъ нравственную свою независимость. А это и дается чувствомъ чести, которое побуждаетъ человѣка, съ одной стороны исполнять свои общественныя обязанности сообразно съ своимъ положеніемъ, съ другой стороны, требовать уваженія къ нравственному достоинству своего лица. Поэтому можно безусловно согласиться съ Монтескьё, что монархія тѣмъ болѣе склоняется къ деспотизму, чѣмъ болѣе чувство чести изчезаетъ въ обществѣ.

Природа каждаго образа правленія и движущее имъ начало опредѣляютъ и характеръ законовъ, которыми управляется государство. Такъ, законы о воспитаніи имѣютъ цѣлью, въ монархіи, развить чувство чести и повиновеніе волѣ государя, соединенно съ личнымъ достоинствомъ и независимостью; въ республикѣ—внушить любовь къ отечеству и къ законамъ; къ деспотіи—унизить человѣческую душу и сдѣлать ее раболѣпною.

Въ демократіи, гдѣ господствуетъ равенство, законы должны установлять уравнительность и умѣренность состояній. Къ этому ведутъ правила, охраняющія семейные участки и запрещающія накопленіе наслѣдствъ въ однѣхъ рукахъ. Въ торговыхъ же республикахъ, полезно предупреждать скопленіе богатствъ установленіемъ равнаго наслѣдованія всѣхъ дѣтей. Къ той же цѣли ведетъ возложеніе повинностей на богатыхъ съ облегченіемъ бѣдныхъ. Но такъ какъ, вообще, уравнительное распредѣленіе имуществъ дѣло почти невозможное, то здѣсь необходимо прибѣгать и къ другимъ средствамъ. Всего важнѣе поддержаніе нравовъ и уваженія къ законамъ. Для этого полезно учрежденіе сената, блюстителя нравовъ, а также строгое подчиненіе гражданъ правителямъ, наконецъ, сильное развитіе отеческой власти, которая замѣняетъ недостаточную силу власти гражданской.

Въ аристократіи, законъ долженъ, съ одной стороны, клониться къ тому, чтобы народъ не чувствовалъ тягости сословнаго управленія, а съ другой стороны, чтобы члены владычествующаго сословія сохраняли между собою равенство. Ибо двѣ главныя опасности, угрожающія аристократіи, заключаются именно въ излишнемъ неравенствѣ между правителями и подданными, и въ неравенствѣ между самими правителями.

Для предупрежденія перваго, полезно, чтобы вельможи не отличались отъ низшихъ классовъ признаками, возбуждающими зависть, и не присвоивали себѣ слишкомъ тягостныхъ для народа привилегій. Они не должны наживаться на счетъ народа, а напротивъ, обязаны тратить часть своего состоянія на общую пользу; въ финансовомъ управленіи слѣдуетъ соблюдать крайнюю бережливость; простолюдинамъ надобно оказывать самое строгое правосудіе. Для второй цѣли, необходимо уничтоженіе всякихъ различій между членами благороднаго сословія. Поэтому право первородства и субституція, приличныя монархіи, неумѣстны въ аристократіи. Для сохраненія единства между членами сословія требуется также быстрое рѣшеніе всѣхъ возникающихъ между ними распрей. Наконецъ, для подавленія всякихъ честолюбивыхъ стремленій, нуженъ трибуналъ, облеченный тираническою властью.

Въ монархіи, законъ долженъ прежде всего клониться къ поддержанію дворянства, хранителя чести. Эта цѣль достигается установленіемъ маіоратовъ, субституцій, привилегій. Здѣсь полезна немыслимая въ другихъ правленіяхъ продажа должностей, которая сообщаетъ болѣе постоянства и независимости общественнымъ корпораціямъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ происки придворныхъ. Преимущество монархіи передъ республикой заключается въ быстротѣ дѣйствія; но чтобы эта быстрота не обратилась въ поспѣшность, необходимо установить законныя замедленія ходу дѣлъ.

Что касается до деспотизма, то вотъ его изображеніе: когда дикіе жители Луизіаны хотятъ сорвать плодъ, они рубятъ дерево и снимаютъ плодъ. Въ деспотизмѣ не нужно много законовъ, ибо здѣсь господствуетъ произволъ. Управленіе здѣсь самое простое, ибо все ограничивается приведеніемъ гражданской власти къ власти домашней. Наслѣдованіе престола опредѣляется не закономъ, а волею монарха; но этимъ самымъ открывается поприще всѣмъ интригамъ. Поэтому восточные государи, вступивъ на престолъ, стараются избавиться смертью отъ всѣхъ своихъ родственниковъ. Чтобы держать народъ въ страхѣ, деспотъ принужденъ опираться на войско, но черезъ это послѣднее становится опаснымъ для самого правительства, такъ что властитель долженъ принимать мѣры противъ собственныхъ своихъ силъ. Иногда, въ деспотическихъ странахъ, государь объявляетъ себя собственникомъ всей земли и наслѣдникомъ всѣхъ подданныхъ; но это ведетъ къ обѣдненію земли и къ обнищанію народа. Вообще, подъ деспотическимъ правленіемъ, невѣр-

ность собственности уничтожаетъ промышленность и торговлю, и напротивъ, содѣйствуетъ лихвѣ. Здѣсь развивается и грабительство чиновниковъ, ибо несправедливое правительство нуждается въ рукахъ для исполненія неправды, а эти руки естественно не забываютъ и себя. Поэтому здѣсь, для успокоенія народа, полезны конфискаціи, которыя немыслимы въ умѣренныхъ правленіяхъ, гдѣ онѣ являются посягательствомъ на собственность. Съ другой стороны, чтобы привязать къ себѣ своихъ слугъ, деспотъ долженъ давать имъ громадныя денежныя награды, что въ республикахъ и монархіяхъ служитъ признакомъ упадка, ибо это означаетъ, что къ народѣ изсякли чувства чести и любви къ отечеству. Вообще, говоритъ Монтескьё, деспотизмъ до такой степени противенъ человѣческой природѣ, что можно удивляться, какимъ образомъ народы когда либо ему подчинялись. Но дѣло въ томъ, что для установленія умѣреннаго правленія, гдѣ сочетаются различныя, уравновѣшивающія другъ друга силы, нужно много умѣнія, тогда какъ нѣтъ ничего легче, какъ водвореніе деспотизма [1]).

Начала различныхъ образовъ правленія имѣютъ вліяніе и на гражданскіе и уголовные законы, а также и на судебное устройство каждаго государства. Въ умѣренныхъ правленіяхъ нужны болѣе сложные законы, требуется болѣе формальностей, нежели въ деспотическихъ. Въ нихъ права гражданъ не могутъ быть предоставлены произволу судей, но должны быть твердо и точно опредѣлены закономъ и юриспруденціей. Все, что касается жизни, свободы и имущества лицъ, должно быть окружено всевозможными гарантіями, такъ чтобы каждому даны были средства защиты, и чтобы судьи не иначе могли произнести приговоръ, какъ съ величайшею осмотрительностью и съ полнымъ знаніемъ дѣла. Въ деспотическомъ правленіи, все это излишне: тутъ властвуетъ произволъ судьи, который можетъ рѣшать дѣла съ величайшею быстротою, какъ это дѣлается въ Турціи. Поэтому, упрощеніе законовъ служитъ первымъ признакомъ деспотизма. Далѣе, въ деспотическихъ правленіяхъ, князь можетъ судить самъ; въ монархіяхъ, это невозможно: посредствующія тѣла были бы черезъ это уничтожены, формальности отмѣнены, и произволъ заступалъ бы мѣсто закона. Судъ монарха сдѣлался бы источникомъ безконечныхъ злоупотребленій, ибо придворные всегда съумѣли бы вымавить приговоры, согласные съ ихъ желаніями.

---

[1]) Esp. des Loix, L. IV, V.

Даже министры не могутъ судить въ монархіи; между совѣтомъ князя и судебными мѣстами есть коренная несовмѣстность. Наконецъ, въ умѣренныхъ правленіяхъ самыя наказанія умѣренны и соразмѣрны съ преступленіемъ. Въ деспотизмѣ, напротивъ, наказанія жестоки и соображаются только съ потребностью укротить преступниковъ. Но жестокія казни притупляютъ чувство народа и большею остаются безсильными. Даже когда онѣ достигаютъ цѣли, онѣ оставляютъ по себѣ неисправимое зло. Развращеніе народа составляетъ естественный плодъ деспотизма [1]).

Отъ различія образовъ правленія зависитъ и отношеніе законодательства къ роскоши. Въ демократіи должны существовать законы противъ роскоши, ибо послѣдняя несовмѣстна съ равенствомъ состояній; къ тому же она влечетъ за собою преобладаніе частныхъ интересовъ надъ общественными, а это противорѣчатъ существу демократіи. Въ аристократіи, начало умѣренности требуетъ тоже ограниченія роскоши въ частной жизни; но такъ какъ господствующее сословіе должно быть богато, то слѣдуетъ обращать его избытокъ на общественныя издержки. Въ монархіи, напротивъ, неравенство состояній дѣлаетъ роскошь необходимою. Поэтому законы противъ роскоши здѣсь неумѣстны: каждый долженъ въ этомъ отношеніи пользоваться полною свободою. Наконецъ, въ деспотизмѣ также существуетъ роскошь, но по другой причинѣ: неизвѣстность будущаго побуждаетъ людей къ возможно большему наслажденію настоящимъ [2]).

За роскошью слѣдуетъ свобода женщинъ, которая всего болѣе можетъ быть допущена въ монархіи. Напротивъ, въ республикѣ, гдѣ необходима строгость нравовъ, она должна быть сдержана въ тѣсныхъ предѣлахъ. Что касается до деспотизма, то здѣсь женщины ничто иное какъ рабыни. Сообразно съ этимъ, приданыя должны быть значительны въ монархіяхъ, умѣренны въ республикахъ, ничтожны въ деспотіяхъ [3]).

Извращеніе началъ, господствующихъ въ томъ или другомъ образѣ правленія, ведетъ къ извращенію самаго правленія.

Демократія извращается не только отклоненіемъ отъ своего начала, но и преувеличеніемъ этого начала, то есть, чрезмѣрною любовью къ свободѣ и равенству. Тогда никто уже не хочетъ повиноваться другому;

---

[1]) Esp. des Loix L. VI.
[2]) L. VII, ch. I.
[3]) L. VII, ch. 8—17.

въ обществѣ исчезаетъ всякое уваженіе къ старшимъ. Народъ не терпитъ иныхъ властей, кромѣ собственной; онъ отбираетъ права у сената, у судей, у правителей, стягиваетъ къ себѣ всѣ дѣла и самъ становится деспотомъ. Но такой порядокъ вещей, дѣлаясь все болѣе и болѣе невыносимымъ, неудержимо влечетъ государство подъ власть тирана. Въ умѣренной демократіи, люди равны между собою только какъ граждане; въ необузданной демократіи, начальникъ уравнивается съ подчиненнымъ, отецъ съ сыномъ, хозяинъ съ слугою. Добродѣтель естественно соединяется съ свободою, но она столь же далека отъ свободы чрезмѣрной, какъ и отъ рабства.

Аристократія извращается, когда власть вельможъ становится произвольною. Съ уваженіемъ къ закону исчезаетъ и умѣренность, и тогда народъ управляется деспотически: только вмѣсто одного деспота, у него ихъ нѣсколько. Это бываетъ особенно, когда аристократія становится наслѣдственною: увѣренность въ пріобрѣтеніи власти устраняетъ необходимость воздержанія.

Монархія извращается, когда уничтожаются въ ней посредствующія тѣла и отбираются привилегіи сословій: тогда власть неудержимо идетъ къ деспотизму. Она извращается также, когда монархъ хочетъ непосредственно управлять всѣмъ, когда онъ всѣ дѣла стягиваетъ ко двору, когда онъ произвольно измѣняетъ законы, когда онъ унижаетъ вельможъ, дѣлая ихъ орудіями своей личной воли, наконецъ, когда онъ уничтожаетъ чувство чести въ народѣ, облекая почестями людей недостойныхъ, которые хвастаются только глубиною своего раболѣпства и думаютъ что обязанные всѣмъ монарху, они ничѣмъ не обязаны отечеству.

Что касается до деспотизма, то онъ, по существу своему, есть уже правленіе извращенное и извращается все болѣе и болѣе [1]).

Извращеніе образовъ правленія можетъ впрочемъ произойти и отъ чисто внѣшнихъ причинъ, именно, отъ увеличенія или уменьшенія области. Вообще, республиканская форма способна держаться только въ малыхъ государствахъ. Въ большихъ водворяется слишкомъ значительное неравенство имуществъ. Притомъ, накопленіе богатства въ однѣхъ рукахъ влечетъ за собою неумѣренность въ мысляхъ. Интересы классовъ здѣсь разобщаются, и общая выгода приносится въ жертву частной. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ можетъ имѣть значеніе и безъ отечества, а потому

---

[1]) Esp. des Loix. L. VIII.

хочетъ возвыситься на счетъ отечества. Напротивъ, на небольшомъ пространствѣ, общій интересъ у всѣхъ на глазахъ; онъ чувствуется всѣми; надъ злоупотребленіями есть постоянный контроль. Въ независимой общинѣ трудно устроить иное правленіе, кромѣ республиканскаго. Князь явился бы здѣсь притѣснителемъ, потому что его средства были бы несоразмѣрны съ его властью, и онъ всегда могъ бы опасаться внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ. Монархія, по существу своему, должна быть средней величины. Если она слишкомъ мала, она превращается въ республику; при значительномъ же пространствѣ, вельможи, будучи удалены отъ центра и надѣясь на безнаказанность, легко могутъ уклоняться отъ повиновенія и такимъ образомъ привести государство къ разрушенію. Единственное лѣкарство противъ этого зла состоитъ въ установленіи власти неограниченной, лѣкарство, которое само по себѣ есть величайшее зло. Большія государства естественно склоняются къ деспотизму. Быстрота рѣшеній должна восполнить здѣсь дальность разстояній; непокорные воздерживаются страхомъ; наконецъ, законъ долженъ приноравливаться къ разнообразію условій и обстоятельствъ, неизбѣжному въ обширной области. Изъ всего этого слѣдуетъ, что для сохраненія существующаго образа правленія надобно держать государство въ настоящихъ его предѣлахъ. Иначе, съ увеличеніемъ или уменьшеніемъ области, измѣняется самый духъ народа [1]).

Эти соображенія приводятъ Монтескьё къ разсмотрѣнію, оборонительной и наступательной политики государствъ [2]). Республикѣ угрожаетъ двоякая опасность: если она мала, она можетъ быть уничтожена внѣшнею силою; если она велика, она разрушается внутреннимъ порокомъ. Избѣжать того и другаго можно только однимъ способомъ: союзнымъ устройствомъ, которое соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ. Оно приходится болѣе республикамъ, нежели монархіямъ; притомъ, здѣсь требуется, чтобы члены имѣли одинакія политическія учрежденія: иначе связь всегда будетъ непрочна. Полезно, чтобы отдѣльные члены не имѣли права заключать союзы безъ согласія другихъ; полезно также, чтобы члены имѣли голосъ и несли тяжести соразмѣрно съ своимъ значеніемъ; наконецъ, желательно, чтобы союзные судьи и правители избирались общимъ совѣтомъ, а не отъ каждаго члена особо. Очеви-

---

[1]) Esp. des Loix, L. VIII, ch. 15—21.
[2]) См. гл. IX и X.

дно, Монтескьё выставляетъ здѣсь преимущества союзнаго государства передъ союзомъ государствъ. Идеалъ такого устройства онъ видитъ въ древней Ликіи. Нельзя не удивляться проницательности его взгляда, въ такую эпоху, когда Соединенные Штаты не обрѣли еще своей независимости, и когда различныя стороны федеративнаго порядка далеко еще не были такъ очевидны, какъ теперь.

Въ противоположность республикамъ, которыя держатся соединеніемъ силъ, деспотіи защищаются разобщеніемъ съ сосѣдями. Онѣ обращаютъ свои границы въ пустыни и такимъ образомъ избавляются отъ враговъ. Иногда же по границамъ установляются подчиненные князья, которые служатъ орудіями защиты, а въ случаѣ нужды могутъ быть принесены въ жертву угрожающей опасности.

Наконецъ, монархія, которая не можетъ сама себя уничтожать, какъ деспотія, должна имѣть на готовѣ всѣ нужныя средства для защиты. Ей необходимы крѣпости и войско. Средняя величина территоріи наиболѣе благопріятна для обороны, ибо войску легче двигаться во всѣ стороны и поспѣвать повсюду на встрѣчу непріятелю. Напротивъ, въ большомъ государствѣ, если часть арміи разбита, другой трудно придти къ ней на помощь, и тогда непріятелю легко проникнуть до самой столицы. Поэтому, монархи должны быть осторожны въ увеличеніи своихъ владѣній. Стараясь избѣгнуть невыгодъ одного рода, они могутъ навлечь на себя другія, еще худшія. Воздерживаться тѣмъ болѣе необходимо, что слабость сосѣдей, составляя приманку для завоеваній, въ сущности представляетъ величайшее удобство въ политическомъ отношеніи. Покореніемъ подобнаго государства рѣдко можно выиграть, а большею частью можно потерять относительную силу.

Изъ всѣхъ образовъ правленія, завоевательная политика всего опаснѣе для республикъ. Будучи основаны на началѣ народной власти, онѣ по необходимости должны пріобщать покоренныхъ къ правамъ гражданства; поэтому ихъ завоеванія должны ограничиваться тѣмъ количествомъ народонаселенія, которое можетъ вынести демократія. Если же республика обращаетъ покоренные народы въ подданныхъ, то она тѣмъ самымъ подрываетъ собственную свободу, ибо власть сановниковъ, управляющихъ подчиненными областями, будетъ слишкомъ велика. Къ этому присоединяется и другая невыгода: республиканское правленіе всегда жестче монархическаго; поэтому оно болѣе ненавистно покореннымъ, ко-

торые не пользуются ни выгодами свободы, ни преимуществами единовластія.

Монархія точно также можетъ дѣлать завоеванія, только пока она не выступаетъ изъ свойственныхъ ей предѣловъ. Здѣсь, покоренныя страны должны оставаться съ тѣми законами, учрежденіями и бытомъ, при которыхъ онѣ жили прежде; измѣняются только войско, да имя государя. Обхожденіе съ ними должно быть самое мягкое. Иначе пограничныя области, разоренныя и недовольныя, всегда будутъ весьма ненадежнымъ пріобрѣтеніемъ. Во всякомъ случаѣ, завоевательная политика имѣетъ печальныя послѣдствія для монархіи: усилія, которыя требуются для войны, ведутъ къ истощенію собственныхъ областей, тогда какъ, напротивъ, въ столицѣ сосредоточиваются пріобрѣтенныя богатства. Поэтому завоевательная монархія обыкновенно представляетъ страшную роскошь въ центрѣ, изнуреніе въ провинціяхъ и снова обиліе въ завоеванныхъ областяхъ.

Громадныя завоеванія необходимо предполагаютъ деспотизмъ. Чтобы сохранить столь обширныя владѣнія, нужно князю вѣрное войско, всегда готовое подавить возмущенія. Однако и тутъ правители отдаленныхъ областей съ трудомъ могутъ сдерживать подчиненные имъ народы; а съ другой стороны, самому князю не легко справиться съ назначенными имъ сановниками, которые стремятся къ самостоятельности. Поэтому и здѣсь всего полезнѣе оставлять въ завоеванныхъ странахъ прежнее ихъ правительство, поставивъ его относительно себя въ феодальную зависимость.

Общій выводъ Монтескьё относительно извращенія различныхъ образовъ правленія заключается въ томъ, что извращеніе всякаго правительства есть, въ сущности, стремленіе его къ деспотизму. Этимъ опредѣляется отношеніе образовъ правленія къ свободѣ. Свобода вообще, говоритъ Монтескьё, не заключается въ возможности дѣлать все, что угодно. Въ государствѣ, то есть, въ обществѣ, которое управляется законами; подъ именемъ свободы разумѣется возможность дѣлать то, что должно, и не быть принужденнымъ дѣлать то, чего не должно хотѣть. Другими словами: свобода есть право дѣлать то, что дозволяется закономъ. Еслибы гражданинъ имѣлъ право дѣлать то, что законы запрещаютъ, его свобода сама собою бы уничтожилась, ибо всѣ другіе имѣли бы право дѣлать тоже самое [1]). Въ этомъ смыслѣ, свобода не состав-

---

[1]) Esp. des L. L. XI, ch. 3.

ляетъ преимущества республики передъ монархіею; она можетъ вовсе не быть въ республикѣ извращенной, хотя бы здѣсь власть принадлежала народу. Свобода существуетъ только въ умѣренныхъ правленіяхъ, гдѣ граждане болѣе или менѣе обезпечены противъ злоупотребленій власти. Вообще, свободу можно раздѣлить на два вида: на свободу политическую, которая относится къ государственному устройству, и на свободу личную, которая прилагается къ отдѣльнымъ гражданамъ. Первая является тамъ, гдѣ одна власть задерживается другою. Вѣчный опытъ человѣческаго рода показываетъ, что всякій человѣкъ, облеченный властью, стремится ею злоупотреблять, пока онъ не находитъ ей предѣловъ. Слѣдовательно, необходимы сдержки. А отсюда ясно, что политическая свобода обезпечивается единственно учрежденіями, которыми установляется раздѣленіе и взаимное равновѣсіе властей [1]). Примѣромъ такого государственнаго устройства Монтескьё выставляетъ Англію, которая одна положила себя цѣлью осуществленіе политической свободы [2]). Эта знаменитая глава объ англійской конституціи послужила основаніемъ конституціонному ученію въ западной Европѣ.

Власть, говоритъ Монтескьё, раздѣляется на законодательную, исполнительную и судебную. Всякій разъ, какъ двѣ изъ нихъ соединяются въ однѣхъ рукахъ, свободѣ грозитъ опасность. Соединеніе власти законодательной съ исполнительною даетъ облеченному ими лицу или политическому тѣлу возможность издавать тиранические законы и затѣмъ самому тиранически исполнять ихъ. Соединеніе судебной власти съ законодательною ведетъ къ произволу судей; ибо самъ судья здѣсь законодатель, слѣдовательно, дѣлаетъ, что хочетъ. Наконецъ, соединеніе судебной власти съ исполнительною даетъ судьѣ возможность быть притѣснителемъ. Въ умѣренныхъ монархіяхъ, судебная власть предоставляется независимымъ тѣламъ или лицамъ, а потому здѣсь болѣе свободы, нежели въ деспотіяхъ и въ республикахъ, гдѣ всѣ три власти сосредоточиваются въ однѣхъ рукахъ.

Для достиженія наилучшаго равновѣсія требуется устройство слѣдующаго рода: прежде всего, судебная власть не должна быть принадлежностью постоянной коллегіи, а должна ввѣряться лицамъ, временно избираемымъ изъ народа. Такимъ образомъ, она становится поч-

---

[1]) Esp. d. L. L. XI, ch. 4.
[2]) L. XI, ch. 6.

ти невидимою и не возбуждаетъ опасеній. Эти судьи должны быть равные подсудимому, которому, сверхъ того, для большей гарантіи, предоставляется право отводить изъ нихъ значительное число, такъ что остальные являются какъ бы выборными имъ самимъ. Право заключать гражданъ въ тюрьму должно вообще оставаться принадлежностью судебной власти; иначе свобода опять исчезаетъ. Только въ чрезвычайныхъ случаяхъ, законодательная власть можетъ временно облечь правительство этимъ правомъ. Такія мѣры бываютъ полезны, ибо онѣ устраняютъ необходимость имѣть постоянныхъ блюстителей безопасности, въ родѣ спартанскихъ эфоровъ или венеціанскихъ инквизиторовъ. Что касается до законодательной власти, то она естественно принадлежитъ народу, ибо каждый свободный человѣкъ долженъ управляться самъ собою. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ собраніе всѣхъ гражданъ невозможно, и притомъ народъ, который въ состояніи сдѣлать хорошій выборъ, неспособенъ самъ рѣшать дѣла, то избираются представители, на которыхъ возлагается составленіе законовъ и надзоръ за ихъ исполненіемъ. Эти двѣ задачи представительное собраніе можетъ исполнить, тогда какъ къ настоящему дѣйствію оно не способно. Право голоса при выборѣ представителей должны имѣть всѣ граждане, исключая тѣхъ, которыхъ низкое положеніе лишаетъ самостоятельной воли. Но въ государствѣ есть всегда люди, возвышающіеся надъ другими рожденіемъ, богатствомъ, почетомъ. Еслибы они поглощались общею массою, то свобода была бы для нихъ рабствомъ и перестала бы возбуждать въ нихъ какой бы то ни было интересъ. Поэтому, надобно дать имъ въ законодательствѣ участіе соразмѣрное съ ихъ положеніемъ. Это достигается тѣмъ, что изъ нихъ составляется особая аристократическая палата, которая можетъ сдерживать увлеченія народа, также какъ и народъ, въ свою очередь, воздерживаетъ личныя стремленія вельможъ. Такое устройство тѣмъ болѣе необходимо, что изъ трехъ, означенныхъ выше властей, судебная почти ничтожна. Остаются, слѣдовательно, двѣ, между которыми необходима третья, умѣряющая ихъ столкновенія. Таково именно значеніе аристократической палаты. Она должна быть наслѣдственною, 1) по самой своей природѣ; 2) потому что ей нуженъ сильный интересъ для поддержанія своихъ правъ, которыя иначе, въ свободномъ государствѣ, всегда будутъ подвергаться опасности. Но чтобы она не могла жертвовать общею пользою своимъ частнымъ выгодамъ, въ денежныхъ дѣлахъ ей дается только право останавливать рѣшенія другой

палаты, а отнюдь не дѣлать собственныхъ постановленій. Наконецъ, исполнительная власть должна находиться въ рукахъ монарха, 1) потому что исполненіе, въ противоположность законодательству, лучше, когда имъ завѣдываетъ одно лице, нежели когда оно вручается многимъ; 2) потому что исполнительная власть, ввѣренная лицамъ, выбраннымъ отъ законодательнаго собранія, опять ведетъ къ соединенію двухъ властей въ однихъ рукахъ.

Каково же должно быть отношеніе раздѣленныхъ такимъ образомъ властей? Народные представители не всегда бываютъ въ сборѣ; это излишне и затруднительно, какъ для гражданъ, такъ и для исполнительной власти. Они не могутъ однако собираться по собственному изволенію, ибо собраніе тогда только имѣетъ волю, когда оно уже собрано. Притомъ, время съѣзда зависитъ отъ требованій дѣла, которыхъ судьею можетъ быть только исполнительная власть. Послѣдней, поэтому, должно быть предоставлено право собирать и распускать законодательное собраніе, а также останавливать его рѣшенія; иначе законодатели могли бы все забрать въ свои руки и сдѣлаться деспотами. Въ этомъ заключается участіе исполнительной власти въ законодательствѣ. Но законодательной власти невозможно предоставить такое же участіе въ исполненіи. Еслибы она имѣла право налагать запретъ на дѣйствія исполнителей то черезъ это остановились бы всѣ дѣла. Въ замѣнъ того, ей должно быть предоставлено право контролировать эти дѣйствія и наблюдать за исполненіемъ законовъ. Однако собраніе не можетъ требовать къ отвѣту самое лице, облеченное исполнительною властью. Это опять поставило бы послѣднее въ полную зависимость отъ законодателей, что ведетъ къ деспотіи. Лице верховнаго исполнителя должно быть священно и неприкосновенно. Но такъ какъ оно не можетъ дѣйствовать иначе, какъ черезъ министровъ, то послѣдніе могутъ быть привлечены къ отвѣту и подвергнуты наказанію, въ случаѣ злоупотребленій. Однако народные представители не могутъ сами судить министровъ, ибо они здѣсь являются обвинителями, и вообще они слишкомъ заинтересованы въ дѣлѣ. Невозможно предоставить судъ и обыкновеннымъ судилищамъ, которыя стоятъ слишкомъ низко и легко могутъ подчиняться вліянію высшей власти. Поэтому судъ долженъ быть предоставленъ той части законодательной власти, которая болѣе независима и безпристрастна, и которая притомъ занимаетъ середину между монархомъ и народомъ, то есть, аристократическому собранію. Опасность со стороны исполнитель-

ной власти особенно велика тѣмъ, что она располагаетъ деньгами и войскомъ. Слѣдовательно, здѣсь требуются особенныя гарантіи. Онѣ состоятъ въ томъ, что по этимъ предметамъ законодательная власть дѣлаетъ постановленія не постоянныя, а на годовые сроки. Кромѣ того, войско должно здѣсь сливаться съ народомъ. Это достигается или посредствомъ набора его единственно изъ зажиточныхъ состояній, или системою кратковременныхъ вербовокъ; наконецъ, если необходимо держать постоянное войско, набранное изъ низшихъ классовъ, то законодательное собраніе должно всегда имѣть право его распустить. Но подчинять войско собранію невозможно, ибо назначеніе арміи—дѣйствіе, а не сужденіе. Притомъ, это можетъ имѣть вредное вліяніе на самую законодательную власть, которая или сама сдѣлается военною или подвергнется презрѣнію солдатъ. Поэтому, во главѣ войска должна стоять исполнительная власть.

Таковы отношенія трехъ властей. Задерживая другъ друга, онѣ повидимому, говоритъ Монтескьё, должны бы придти къ бездѣйствію; однако, такъ какъ силою вещей онѣ должны двигаться, то онѣ будутъ двигаться согласно. Эта система, прибавляетъ онъ, ведетъ свое происхожденіе отъ древнихъ Германцевъ; она была изобрѣтена въ лѣсахъ. Впрочемъ, Монтескьё не выдаетъ ее за единственное устройство, при которомъ возможна свобода. Умѣренность и середина, говоритъ онъ, вообще приходятся людямъ болѣе, нежели крайности. Но всѣ умѣренныя правленія должны болѣе или менѣе приближаться къ этому идеалу; иначе они впадаютъ въ деспотизмъ.

Эта теорія конституціонной монархіи, которую въ первый разъ въ новое время развилъ Монтескьё, въ XVIII-мъ вѣкѣ получила почти безусловное одобреніе умѣренныхъ либераловъ. Въ послѣдствіи она подверглась критикѣ, которая нерѣдко заходила слишкомъ далеко. Нѣтъ сомнѣнія, что это ученіе страдаетъ существенными недостатками. Оно имѣетъ въ виду единственно огражденіе свободы, которое дается раздѣленіемъ властей. Между тѣмъ, государственная цѣль требуетъ единства въ управленіи; какимъ же образомъ достигается послѣднее? На это у Монтескьё нѣтъ отвѣта. Его замѣчаніе, что всѣ три власти должны двигаться согласно, потому что онѣ не могутъ стоять на мѣстѣ, болѣе остроумно, нежели серіозно. Въ дѣйствительности, въ конституціонныхъ государствахъ, это единство водворяется парламентскимъ правленіемъ, то есть, назначеніемъ министровъ изъ боль-

шинства народныхъ представителей. Но этотъ способъ управленія окончательно установился только въ XIX-мъ столѣтіи. Въ XVIII-мъ вѣкѣ, парламентское правленіе замѣпялось въ Англіи взаимною связью знатныхъ домовъ, стоявшихъ во главѣ государства, что также было упущено изъ виду Монтескьё. Слѣдуя болѣе умозрительнымъ выводамъ, нежели опыту, онъ не замѣтилъ того значенія, которое имѣлъ въ политическомъ строѣ Англіи этотъ тѣсный аристократическій кружокъ, господствовавшій въ законодательныхъ палатахъ и державшій въ своихъ рукахъ исполнительную власть. Нѣтъ сомнѣнія однако, что такое олигархическое правленіе было совмѣстно съ свободою единственно въ силу того, что аристократія находила задержки въ другихъ элементахъ. Гарантіи свободы заключались все таки въ раздѣленіи властей, и въ этомъ Монтескьё былъ совершенно правъ.

Другой важный недостатокъ этого ученія состоитъ въ неправильномъ приложеніи начала раздѣленія властей къ троякому раздѣленію отраслей власти. Независимая судебная власть несомнѣнно доставляетъ самыя существенныя гарантіи свободѣ, но гораздо болѣе личной, нежели политической. Она занимаетъ въ государствѣ подчиненное мѣсто, и ея независимость не должно смѣшивать съ раздѣленіемъ самой верховной власти. Монтескьё хотѣлъ подвести всѣ политическія гарантіи подъ одну рубрику, и вслѣдствіе того, неправильно смѣшалъ посредствующія, но подчиненныя тѣла, задерживающія дѣйствія власти даже въ самыхъ сосредоточенныхъ правленіяхъ, съ тѣми тѣлами, которыя образуются вслѣдствіе распредѣленія верховной власти по различнымъ органамъ. Но въ этомъ случаѣ ошибка въ приложеніи теоріи исправляется самымъ дальнѣйшимъ ея развитіемъ. Излагая устройство конституціонной монархіи, Монтескьё прямо говоритъ, что судебная власть должна быть совершенно ничтожна; онъ отрицаетъ у нея всякое политическое значеніе и ставитъ ее такъ низко, такъ мало полагается на ея независимость, что не даетъ ей права судить министровъ за злоупотребленія власти. Роль посредника при столкновеніи высшихъ властей предоставляется другому элементу, самостоятельно участвующему въ законодательствѣ и занимающему середину между монархомъ и народомъ. Такимъ образомъ, въ сущности, по ученію Монтескьё, тѣ три власти, на которыя раздѣляется правленіе, вовсе не законодательная, исполнительная и судебная, а монархическая, аристократическая и демократическая. Все, что можно сказать, это то, что одной изъ нихъ предоставляется главнымъ образомъ

исполненіе, а другимъ преимущественно законодательство. Изъ этого ясно, что точка зрѣнія Монтескьё совершенно совпадаетъ съ ученіемъ Полибія. Основная мысль у обоихъ одна и таже: необходимость раздѣленія политической власти между независимыми, воздерживающими другъ друга тѣлами. У обоихъ основными элементами этого раздѣленія являются монархія, аристократія и демократія. Ошибка Монтескьё заключается въ несовсѣмъ вѣрномъ приложеніи этихъ началъ къ различнымъ отраслямъ верховной власти; но эта ошибка исправляется имъ самимъ. Съ другой стороны, значительное преимущество новаго публициста передъ древнимъ состоитъ въ несравненно полнѣйшемъ развитіи общихъ обоимъ началъ. Въ древнихъ республикахъ, монархическій элементъ, если и существовалъ, то имѣлъ слишкомъ ничтожное значеніе, по этому теорія раздѣленія властей, не могла найти въ нихъ полнаго приложенія. Въ Римѣ, на который указывалъ Полибій, было въ сущности только два элемента, вѣчно враждовавшіе другъ съ другомъ. Вслѣдствіе того, ученіе Полибія являлось у него болѣе теоретическою мыслью, нежели выводомъ изъ дѣйствительности. У новыхъ народовъ, въ силу историческихъ обстоятельствъ, всѣ три элемента, развились самостоятельно. Вездѣ они долго боролись другъ съ другомъ. Въ Англіи, при счастливыхъ условіяхъ жизни, они пришли наконецъ къ соглашенію и выработали общее устройство, въ которомъ каждый занималъ подобающее ему мѣсто. Монтескьё имѣлъ такимъ образомъ передъ глазами образецъ, въ которомъ теоретическая мысль древнихъ находила полное свое осуществленіе. Онъ описалъ этотъ образецъ, сопоставилъ его съ требованіями теоріи, указалъ на значеніе различныхъ его частей, изслѣдовалъ необходимыя ихъ отношенія, и такимъ образомъ возвелъ конституціонную монархію на степень всемірнаго идеала для огражденія свободы. Въ этомъ заключается безсмертная заслуга французскаго публициста.

Гораздо менѣе удовлетворительны изслѣдованія его о законахъ, охраняющихъ личную свободу гражданъ [1]). Однако и здѣсь у него разсѣяно множество мѣткихъ замѣчаній. Личная свобода, по опредѣленію Монтескьё, заключается въ безопастности или въ увѣренности человѣка въ своей безопастности. Это опредѣленіе очевидно слишкомъ тѣсно; здѣсь берется одна только сторона личной свободы, а не вся совокупность правъ, изъ нея вытекающихъ. Этотъ видъ свободы, продолжаетъ Мон-

[1]) Esp. des L. L. XII.

тесньѣ, зависитъ не отъ однихъ политическихъ законовъ, но также и отъ способа ихъ приложенія, отъ законовъ гражданскихъ, отъ нравовъ, отъ примѣровъ. Конституція можетъ быть либеральная, а личной свободы можетъ не быть въ странѣ, и наоборотъ, гражданинъ можетъ чувствовать себя лично свободнымъ, даже когда нѣтъ свободы въ политическихъ учрежденіяхъ. Болѣе всего личная свобода зависитъ отъ законовъ уголовныхъ, ибо безопасность скорѣе всего нарушается произвольными обвиненіями и наказаніями. Высшее торжество свободы въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, чтобы каждое наказаніе соразмѣрялось съ преступленіемъ. Тогда исчезаетъ всякій произволъ, и наказаніе зависитъ не отъ каприза власти, а отъ самой сущности вещей. Такъ, религіозныя преступленія должны подвергаться религіознымъ наказаніямъ; преступленія противъ нравовъ должны имѣть послѣдствіемъ лишеніе тѣхъ правъ и преимуществъ, которыя сопряжены съ чистотою нравовъ, и т. п. Но одни помыслы, не переходящіе въ дѣйствіе, ни въ какомъ случаѣ не подлежатъ преслѣдованію; иначе исчезаетъ свобода человѣка. Вообще, надобно быть крайне осторожнымъ въ преслѣдованіи преступленій, которыхъ опредѣленіе зависитъ отъ произвола. Таковы колдовство и ересь. Подобныя обвиненія—самыя гибельныя для свободы, ибо они подаютъ поводъ къ безчисленнымъ притѣсненіямъ. Столь же опасны и неопредѣленные законы объ оскорбленіи величія; тамъ, гдѣ они существуютъ, правленіе неизбѣжно превращается въ деспотизмъ. Всего хуже, когда люди обвиняются въ оскорбленіи величія за образъ мыслей или за неосторожныя выраженія. Даже сочиненія тогда только должны подводиться подъ эти законы, когда они прямо взываютъ къ преступленіямъ этого рода. Иначе въ государствѣ водворяется произволъ, а за произволомъ слѣдуетъ деспотизмъ. Въ монархіи, въ особенности, свобода всего болѣе подвергается опасности вслѣдствіе произвольныхъ наказаній. Такъ, нѣтъ ничего хуже установленія особыхъ коммиссаровъ для суда надъ частными лицами; это не приноситъ пользы князю, а между тѣмъ, этимъ устанавливается судебный произволъ. Въ благоразумной монархіи не слѣдуетъ прибѣгать и къ шпіонству. Гражданинъ исполнилъ свою обязанность, когда онъ сохраняетъ вѣрность закону; домъ его долженъ оставаться неприкосновеннымъ. Шпіонство тѣмъ вреднѣе, что орудіями его могутъ быть только люди самаго низкаго разряда. Не слѣдуетъ допускать и тайныхъ обвиненій; когда обвиненіе дѣлается во имя общественнаго блага, оно должно быть предъявлено не князю, на котораго легко дѣйствовать,

а установленнымъ судамъ. Вообще, хорошіе уголовные законы могутъ внести нѣсколько свободы даже и въ деспотическое правленіе.

Разсмотрѣвши отношенія законовъ къ политическому быту, Монтескьё переходитъ къ изслѣдованію связи ихъ съ естественными условіями страны. Здѣсь прежде всего представляется вопросъ о вліяніи климата на учрежденія. Ссылаясь на нѣкоторыя слишкомъ поверхностныя, а иногда и странныя наблюденія, Монтескьё воздвигаетъ теорію климатовъ, въ основаніи весьма сходную съ воззрѣніями Аристотеля и Бодена. Также какъ и его предшественники, онъ утверждаетъ, что у сѣверныхъ народовъ больше силы, храбрости, но меньше впечатлительности, нежели у южныхъ; послѣдніе, напротивъ, отличаются изнѣженностью, робостью, лѣнью, но вмѣстѣ съ тѣмъ тонкостью чувствъ и силою страстей. Эти различныя свойства имѣютъ вліяніе на жизненныя потребности, на нравы, а потому и на законы. Однако, замѣчаетъ Монтескьё, хорошій законодатель не тотъ, который своими уставами поддерживаетъ дурное дѣйствіе климата, а напротивъ, тотъ кто старается ему противоборствовать [1]).

Особенное вниманіе Монтескьё обращаетъ на значеніе климата для развитія рабства, гражданскаго, семейнаго и наконецъ, политическаго [2]). По этому поводу, онъ подвергаетъ критикѣ существующія теоріи рабства. Всѣ юридическія основанія этого учрежденія, которыя приводятся писателями, отвергаются имъ безусловно. Война, говоритъ онъ, не можетъ быть источникомъ рабства, ибо убивать другаго позволено только въ случаѣ необходимости; если же можно оставить побѣжденнаго въ живыхъ, то непозволительно дѣлать его рабомъ. Единственное право побѣдителя надъ плѣнными заключается въ лишеніи ихъ возможности вредить. Столь же неправомѣрна и добровольная продажа себя въ кабалу. Всякая продажа предполагаетъ цѣну, получаемую продавцемъ, а рабъ ничего своего не имѣетъ. Говорятъ, что онъ отъ хозяина получаетъ пропитаніе; но въ такомъ случаѣ надобно ограничить рабство тѣми лицами, которыя не въ состояніи сами себя прокормить, а именно такихъ рабовъ никто не хочетъ имѣть. Притомъ, свобода гражданская есть часть свободы общественной, а никто не въ правѣ продать свое право гражданства. Съ добровольною продажею падаетъ и третій источникъ раб-

---

[1]) Esp. des L. L. XIV.
[2]) L. XV—XVII.

ства—рожденіе, ибо если человѣкъ не имѣетъ права продать самого себя, то еще менѣе дозволено ему продавать своихъ дѣтей. Аристотель утверждаетъ, что рабство сообразно съ природою, но такъ какъ всѣ люди рождаются равными, то слѣдуетъ сказать наоборотъ, что рабство противно природѣ. Однако есть страны, гдѣ оно установляется вслѣдствіе естественныхъ причинъ. Въ деспотическихъ государствахъ, гдѣ подданные безсильны противъ правительства, они продаютъ себя могучимъ людямъ, которые держатъ въ страхѣ самую власть. Таково начало весьма мягкаго рабства, встрѣчающагося въ нѣкоторыхъ странахъ. Другой источникъ рабства, даже весьма сурового, заключается въ климатѣ. Въ южныхъ краяхъ господствуютъ такая лѣнь и такая изнѣженность, что человѣкъ не рѣшается на тяжелую работу иначе, какъ подъ страхомъ наказанія. Притомъ, здѣсь хозяинъ находится въ такомъ же отношеніи къ князю, какъ рабъ въ отношеніи къ нему, то есть, гражданское рабство сопровождается политическимъ. Во всѣхъ другихъ случаяхъ, можно все дѣлать посредствомъ свободныхъ людей. Защита рабства есть голосъ роскоши и нѣги, а не любви къ общему благу. Каково бы впрочемъ ни было рабство, законы всегда должны предупреждать злоупотребленія и устранять опасности, могущія возникнуть изъ такого порядка вещей.

Семейное рабство также находится въ зависимости отъ климата. Въ южныхъ краяхъ, женщины достигаютъ полной красоты въ томъ возрастѣ, когда у нихъ еще не развился разумъ. Поэтому, онѣ должны находиться въ полномъ подчиненіи у мужа. Съ другой стороны, онѣ столь же быстро увядаютъ, что̀ ведетъ къ многоженству. Наконецъ, пылкость страстей, возбуждаемыхъ климатомъ, рождаетъ необходимость держать женщинъ въ заперти. Въ умѣренныхъ странахъ, напротивъ, гдѣ женщины позднѣе расцвѣтаютъ и лучше сохраняются, между ними и мужчинами установляется нѣкоторое равенство. Самыя страсти здѣсь далеко не такъ пылки, какъ на югѣ; поэтому женщины могутъ пользоваться свободою. А такъ какъ характеръ семейной власти отражается и на образѣ правленія, то въ этомъ можно видѣть одну изъ причинъ, почему въ Азіи никогда не могли установиться республики, а всегда господствовалъ деспотизмъ.

Наконецъ, и политическое рабство тѣсно связано съ климатомъ. Трусость и изнѣженность южныхъ народовъ дѣлаютъ ихъ жертвами деспотизма, тогда какъ храбрость сѣверныхъ сохраняетъ у нихъ свободу.

Въ Азіи нѣтъ собственно умѣренной полосы, а существуетъ только противоположность сѣвера и юга, вслѣдствіе чего здѣсь всегда есть побѣдители и побѣжденные. Въ Европѣ, напротивъ, гдѣ умѣренная полоса весьма обширна, рядомъ стоятъ народы другъ другу равные, почему каждый отстаиваетъ свою независимость. Къ этому присоединяется и то обстоятельство, что Европа изрѣзана горами и морями, что̀ благопріятствуетъ средней величинѣ государствъ, тогда какъ обширныя равнины Азіи составляютъ естественное поприще деспотизма.

За климатомъ слѣдуетъ почва [1]). Плодородная почва, по мнѣнію Монтескьё, благопріятствуетъ подчиненію, безплодная свободѣ. Первая привлекаетъ людей къ земледѣлію, а сельскіе жители, занятые своими частными дѣлами, легко покоряются всякой власти. Плодородіе развиваетъ также роскошь, изнѣженность и любовь къ жизни, тогда какъ безплодныя земли дѣлаютъ людей промышленными, крѣпкими на работу, храбрыми и способными къ войнѣ; они должны сами добывать себѣ то, въ чемъ имъ отказываетъ почва. Наконецъ, плодородныя земли — большею частью равнины, которыя съ трудомъ защищаются противъ завоевателей. Напротивъ, въ безплодныхъ горахъ обороняться легко; притомъ, свобода составляетъ здѣсь единственное, чѣмъ можно дорожить. Но съ другой стороны, свобода, развивающаяся на безплодной почвѣ, сама способствуетъ обработкѣ этой почвы. Земли, говоритъ Монтескьё, обработываются не сообразно съ ихъ плодородіемъ, а сообразно съ свободою жителей. Важное значеніе имѣетъ и приморское положеніе страны. Обитатели острововъ, вообще, болѣе склонны къ свободѣ, нежели жители материка. Острова представляютъ преграду внѣшнимъ завоеваніямъ; внутри же, при небольшомъ пространствѣ земли, одной части народа не легко поработить другую. Наконецъ, свобода держится и у народовъ дикихъ, которые вовсе не обработываютъ земли, а потому всегда могутъ уйти отъ притѣсненій. Сохраненію вольности способствуетъ здѣсь и то, что эти племена вовсе не знаютъ монеты; у человѣка тутъ мало потребностей и нечего отнимать у другихъ. Потому здѣсь поневолѣ удерживается равенство. Впрочемъ, особыя обстоятельства жизни могутъ видоизмѣнять эти законы.

Въ зависимости отъ естественныхъ условій находятся нравы и духъ народа, къ которымъ законы всегда должны примѣняться; иначе они не

[1]) Esp. des L. L. XVIII.

достигнутъ своей цѣли. Для совершеннѣйшихъ законовъ необходимо, чтобы умы были къ нимъ приготовлены. Самая свобода, говоритъ Монтескьё, кажется иногда невыносимою народамъ, къ ней непривыкшимъ; такъ чистый воздухъ бываетъ вреденъ жителямъ болотныхъ странъ. Вообще; законодатель долженъ слѣдовать духу народа, ибо люди лучше дѣлаютъ то, что они дѣлаютъ добровольно. Природа сама все исправляетъ; даже пороки нерѣдко сами въ себѣ заключаютъ себѣ противодѣйствіе. Если же нужно измѣнить нравы, то лучше дѣлать это не законами, что̀ было бы тираніею, а съ помощью другихъ нравовъ противоположнаго свойства. Особенно въ деспотическихъ правленіяхъ опасно касаться установленныхъ обычаевъ. Послѣдніе занимаютъ здѣсь мѣсто законовъ; подданные тѣмъ болѣе дорожатъ ими, что подъ правленіями этого рода, люди всего менѣе склонны къ перемѣнамъ въ жизни. Но съ другой стороны, самые нравы выробатываются подъ вліяніемъ законовъ. Для примѣра, Монтескьё чертитъ весьма тонкое изображеніе нравовъ Англичанъ, выводя ихъ изъ господствующаго у нихъ начала политической свободы [1]).

Затѣмъ онъ разсматриваетъ отношенія законовъ къ торговлѣ, къ монетѣ, въ числу жителей. Все это имѣетъ мало интереса для политики. Любопытныя мысли разсѣяны у него на счетъ отношенія законовъ къ религіи. Онъ замѣчаетъ, что христіанство, проповѣдуя кротость и уваженіе къ людямъ, благопріятствуетъ умѣреннымъ правленіямъ, тогда какъ магометанство ведетъ къ деспотизму. Изъ христіанскихъ же исповѣданій, католицизмъ болѣе приходится неограниченнымъ монархіямъ, протестантизмъ свободнымъ государствамъ. Особенно сильно Монтескьё настаиваетъ на терпимости. Всякое наказаніе за религіозныя мнѣнія строго имъ осуждается. Лучше дѣйствовать льготами, нежели насиліемъ. Однако, для устраненія взаимныхъ пререканій, благоразумно не вводить новыхъ вѣроисповѣданій, когда народъ доволенъ существующимъ. Общимъ правиломъ должно быть: не принимать новой религіи, если это возможно; если же она уже водворилась, то слѣдуетъ ее терпѣть. Во всемъ этомъ выражается чисто политическій взглядъ на вещи. Монтескьё предостерегаетъ противъ смѣшенія божественныхъ законовъ съ человѣческими: то, что должно быть установлено одними, отнюдь не должно опредѣляться другими.

---

[1]) Esp. des L. L. XIX.

Наконецъ, изобразивши, въ видѣ эпизодовъ, исторію наслѣдственныхъ законовъ у Римлянъ и гражданскихъ законовъ у Франковъ, Монтескьё излагаетъ свои мысли на счетъ способа составленія законовъ. Духъ законодателя, говоритъ онъ, какъ ясно изъ всего предъидущаго, долженъ быть духъ умѣренности. Политическое благо, также какъ и нравственное, находится между двумя крайностями. Законы должны быть точны, ясны, отнюдь не слишкомъ утонченны или подробны безъ нужды. Не надобно мѣнять ихъ, когда нѣтъ въ томъ необходимости; наконецъ, не слѣдуетъ стремиться къ возможно большему однообразію въ законодательствѣ. „Есть извѣстныя идеи однообразія, говоритъ Монтескьё, которыя иногда охватываютъ и великіе умы, но всегда неизбѣжно поражаютъ малые. Послѣдніе находятъ въ нихъ извѣстнаго рода совершенство, которое ими признается, потому что невозможно его не видѣть: одинакіе вѣсы въ полицейской администраціи, одинакія мѣры въ торговлѣ, одинакіе законы въ государствѣ, одна и таже религія во всѣхъ его частяхъ. Но всегда ли, безъ исключенія, это умѣстно? Зло, проистекающее отъ насильственной перемѣны, всегда ли меньше зла, производимаго страданіемъ? Сила генія не заключается ли скорѣе въ томъ, чтобы знать, въ какихъ случаяхъ нужно однообразіе, и въ какихъ умѣстны различія“ [1])?

Послѣднюю часть своего сочиненія, составляющую какъ бы придатокъ, Монтескьё посвящаетъ изложенію историческаго развитія феодальныхъ учрежденій, которыя, установляя повсюду самостоятельныя тѣла, сдѣлались источникомъ политической свободы въ западной Европѣ.

Таково содержаніе этого замѣчательнаго творенія, которое, вмѣстѣ съ произведеніями Аристотеля и Макіавелли, занимаетъ первенствующее мѣсто въ политической литературѣ всѣхъ временъ. Стоя на почвѣ индивидуализма, имѣя въ виду главнымъ образомъ охраненіе свободы, Монтескьё не поддался естественному стремленію сдѣлать свободу началомъ и концомъ всего государственнаго быта. Онъ видѣлъ, что избытокъ свободы можетъ быть столь же вреденъ, какъ и недостатокъ, а потому старался возвести ее къ тѣмъ общимъ законамъ и условіямъ, которыя, сдерживая ее въ предѣлахъ умѣренности, одни въ состояніи дать ей прочность и силу. Эти условія онъ видѣлъ въ существованіи независимыхъ тѣлъ, служащихъ другъ другу задержкой. Эту мысль, ко-

[1]) Esp. des L. L. XXIX ch. 18.

торая въ древности была приложена единственно къ устройству верховной власти, Монтескьё развилъ во всѣхъ подробностяхъ, въ примѣненіи къ различнымъ образамъ правленія. Вездѣ онъ указывалъ на то важнѣйшее въ политикѣ правило, что излишняя сосредоточенность власти, въ чьихъ бы то ни было рукахъ, самодержца или большинства, всегда вредна для государства и грозитъ опасностью гражданамъ. Поэтому, въ самой монархіи, основное начало мудраго правленія состоитъ въ уваженіи къ самостоятельнымъ тѣламъ и лицамъ. Всякое правительство, старающееся чрезмѣрно усилить свое собственное начало и подавить другіе элементы, идетъ къ деспотизму. Такимъ образомъ, коренным правиломъ государственной жизни должно быть соблюданіе умѣренности, истекающей изъ взаимнаго уваженія самостоятельныхъ политическихъ элементовъ. Эти глубокіе взгляды на политику должны дѣлать сочиненіе Монтескьё настольною книгою всѣхъ правителей, какъ самодержавныхъ, такъ и демократическихъ. Никто, ни прежде него, ни послѣ, не указывалъ такъ тонко и отчетливо на тѣ поползновенія къ деспотизму, которымъ такъ легко поддаются власти, не знающія границъ. Отправляясь отъ теоретическихъ началъ, Монтескьё не всегда вѣрно подбиралъ къ нимъ факты, но мысль у него всегда тонкая или глубокая. Нельзя не замѣтить однако, что обративъ вниманіе преимущественно на необходимость самостоятельныхъ политическихъ элементовъ, онъ упустилъ изъ виду то, что нужно для дружнаго ихъ дѣйствія во имя общей цѣли. Извѣстное сосредоточеніе власти всегда необходимо въ государствѣ, а есть эпохи и условія, когда оно становится преобладающею потребностью. Монтескьё этого не отрицалъ: проповѣдуя умѣренность, онъ одинаково отвергалъ крайности, какъ единодержавія, такъ и свободы. Но занятый исключительно извѣстною мыслью, онъ все остальное оставилъ въ сторонѣ. Задержки и раздѣленіе властей—вотъ вся сущность его взглядовъ. Въ этомъ проявляется, безъ сомнѣнія, односторонность индивидуалистической точки зрѣнія. Поэтому его сочиненіе, при всѣхъ огромныхъ своихъ достоинствахъ, далеко не исчерпываетъ всего содержанія государственной жизни.

Другой недостатокъ, въ которомъ можно его упрекнуть съ точки зрѣнія самаго индивидуализма, состоитъ въ слишкомъ слабомъ развитіи теоретическихъ началъ права и государства. Этихъ вопросовъ, какъ мы видѣли, онъ коснулся очень слегка и весьма неудовлетворительно. Объ источникѣ и значеніи свободы у него нѣтъ ни слова, хотя свобода со-

ставляетъ основное начало его теоріи. Онъ изслѣдовалъ законы, ею управляющіе, но не самую ея сущность. Не мудрено, что другія отрасли индивидуальной школы, стараясь восполнить этотъ пробѣлъ, избирали другіе пути и приходили къ инымъ выводамъ.

Теорія Монтескьё нашла однако многочисленныхъ послѣдователей въ XVIII-мъ вѣкѣ. Она самимъ Англичанамъ впервые раскрыла смыслъ ихъ конституціи. Знаменитый юристъ Блакстонъ, который положилъ основаніе научному изученію англійскаго законодательства, руководился воззрѣніями Монтескьё. Имъ слѣдовалъ и Женевецъ Де Лольмъ, въ сочиненіи объ англійской конституціи, которое въ свое время пользовалось огромною извѣстностью. Въ Шотландской школѣ, о которой мы будемъ говорить ниже, Монтескьё нашелъ послѣдователя въ лицѣ Фергюсона. Въ самой Франціи возникла въ этотъ направленіи цѣлая школа, которая играла значительную роль въ Учредительномъ Собраніи 1789 года. Наконецъ, въ Италіи, система Монтескьё нашла отголосокъ въ сочиненіяхъ Беккаріа и Филанджіери. Первое касается собственно уголовнаго права; второе же обнимаетъ вообще всѣ отрасли законодательства и составляетъ какъ бы общій сводъ преобразовательныхъ стремленій XVIII-го вѣка. Въ свое время, оно пользовалось весьма значительною популярностью. Поэтому оно заслуживаетъ вниманіе историка.

Наука законодательства (La Scienza della Legislatione) Неаполитанца Гаэтано Филанджіери начала выходить въ 1780-мъ году и осталась не совсѣмъ доконченною за смертью автора въ 1788-мъ. Филанджіери сознается, что онъ многимъ обязанъ Монтескьё, но утверждаетъ, что онъ во многомъ также отступаетъ отъ своего предшественника. Монтескьё, по мнѣнію неаполитанскаго публициста, искалъ въ отношеніяхъ вещей причины того, что совершалось въ мірѣ; самъ же Филанджіери полагаетъ себѣ цѣлью установить правила того, что должно быть [1]). Онъ хочетъ не столько объяснить явленія, сколько указать путь законодателю. Цѣль, слѣдовательно, болѣе идеальная, при которой легче было увлечься чисто теоретическими требованіями. Съ другой стороны, задача Филанджіери—не столько выяснить высшія начала государственной жизни, сколько приложеніе законодательства къ администраціи и суду. Онъ имѣетъ въ виду болѣе гражданскія преобразованія, нежели чисто политическія, хотя касается и послѣднихъ.

---

[1]) La. Sc. d. L. Piano ragionato dell'opera lib. I.

Единственнымъ предметомъ законодательства Филанджіери считаетъ сохраненіе и спокойствіе общества. Онъ выводитъ это изъ самой цѣли, съ какою установленъ былъ гражданскій порядокъ. Отвергая гипотезу первоначальнаго, одинокаго состоянія человѣка, онъ признаетъ однако первобытное состояніе природы, въ которомъ люди жили въ полной независимости, не подчиняясь никакой власти. Человѣкъ созданъ для общества, а потому въ одиночествѣ онъ никогда не могъ оставаться; но въ первобытныхъ обществахъ не было иной связи, кромѣ естественнаго закона и общихъ нуждъ. При неравенствѣ физическихъ силъ и необузданности страстей, такая связь не могла однако быть прочною. Поэтому, въ видахъ самосохраненія и безопасности, люди нашли необходимымъ подчинить себя общественной власти. Но эта власть должна соединяться съ общественнымъ разумомъ, который, развивая и толкуя естественный законъ, долженъ установлять правила жизни, опредѣлять права и обязанности гражданъ и такимъ образомъ утвердить порядокъ, способный уравновѣсить ограниченія свободы выгодами общежитія. Таково происхожденіе государствъ, и такова единственная и всеобщая цѣль законодательства [1]).

Что же слѣдуетъ разумѣть подъ именемъ сохраненія и безопасности общества? Филанджіери понимаетъ это очень широко. Сохраненіе, по его теоріи, заключаетъ въ себѣ всѣ средства и удобства жизни, то есть, умноженіе богатства и правильное его распредѣленіе. Поэтому, сюда относятся всѣ законы, касающіеся народонаселенія и экономическихъ отношеній. Безопасность же или спокойствіе состоитъ въ увѣренности, что личность и имущество членовъ общества ограждены отъ насилія. Этому содѣйствуютъ прежде всего законы уголовные [2]). Но этого мало: недостаточно, говоритъ Филанджіери, пресѣкать преступленія, надобно ихъ предупреждать развитіемъ добродѣтели. Послѣднее достигается преимущественно воспитаніемъ. А такъ какъ законодательство можетъ направлять только общественное воспитаніе, а не домашнее, и притомъ, одно первое способно породить въ обществѣ одинакія правила, чувства и учрежденія, то домашнее воспитаніе слѣдуетъ допускать только въ видѣ исключенія. Кромѣ того, государство должно, вообще, давать надлежащее направленіе страстямъ или нравамъ гражданъ. Въ особенности дѣйствуя на главную

---

[1]) L. I, c. 1.
[2]) L. I, c. 2, Piano rag. L. II.

человѣческую страсть, на ту, которая составляетъ источникъ всѣхъ остальныхъ, на самолюбіе, законодательство можетъ обращать частныя стремленія на общую пользу. Наконецъ, законодатель долженъ вліять и на внутренній міръ человѣка. Но тутъ общественная власть останавливается: домашняя жизнь должна оставаться для нея неприкосновенною; одна религія можетъ проникнуть въ это святилище. Поэтому необходимы законы, относящіеся къ религіи [1]).

Очевидно, что все это выходитъ далеко за предѣлы сохраненія и безопасности общества. Въ этомъ высказывается нетвердость философскихъ взглядовъ Филанджіери. Положивши законодательству извѣстную, весьма ограниченную цѣль, онъ незамѣтно расширяетъ ее до того, что дѣятельность законодателя обнимаетъ наконецъ всю жизнь граждан, какъ общественную, такъ и частную.

Эту столь обширную задачу Филанджіери пытается однако привести къ нѣкоторымъ постояннымъ правиламъ. Всякое искусство, говоритъ онъ, имѣетъ свои правила, и чѣмъ послѣднія совершеннѣе, тѣмъ болѣе совершенствуется и первое. Наука законодательства не можетъ быть изъята отъ этого общаго закона. Только деспотизмъ утверждаетъ, что единственное правило законодательства есть воля законодателя. Какъ ни сложна политическая машина, какъ ни измѣнчивы ея составныя части и дѣйствующія въ ней силы, существуютъ правила, которыя выясняютъ, каковы эти части и силы, и указываютъ на способы ими управлять [2]).

Для ближайшаго опредѣленія этихъ правилъ, Филанджіери различаетъ абсолютную и относительную доброту законовъ. Первая состоитъ въ ихъ согласіи съ вѣчными и неизмѣнными началами нравственности. Естественный законъ есть предписаніе праваго разума или того нравственнаго чувства, которое вложено въ сердце человѣка, какъ мѣрило правды и честности, того чувства, которое всѣмъ людямъ говоритъ однимъ языкомъ и во всѣ времена представляетъ одинакія требованія. Дикій, также какъ и образованный человѣкъ, понимаетъ, что добытое чужимъ трудомъ не можетъ ему принадлежать, и что только самозащищеніе можетъ дать человѣку право на чужую жизнь. Всякое законодательство должно слѣдовать этимъ уставамъ. Оно должно соображаться и съ другимъ, столь же высокимъ началомъ, съ Откровеніемъ. Богъ имѣетъ высшее

---

[1]) Piano ragion. L. IV, V.
[2]) L. I, c. 3.

право на наше повиновеніе, а потому человѣческое законодательство не должно противорѣчить божественному. Послѣднее, притомъ, представляетъ самый совершенный идеалъ нравственности. Поэтому христіанскіе народы далеко превосходятъ языческіе въ уваженіи къ человѣку. Древніе законодатели не признавали неотчуждаемыхъ и неподлежащихъ давности правъ человѣческой свободы. Надобно впрочемъ сознаться, прибавляетъ Филанджіери, что и христіанскія законодательства не вездѣ прилагаютъ эти начала. Америка, къ стыду человѣчества, полна рабами [1]).

Относительная доброта законовъ состоитъ въ ихъ отношеніи къ состоянію народа, для котораго они издаются. Одна эпоха не похожа на другую и одинъ народъ на другой. Законодательство необходимо должно примѣняться къ этимъ различіямъ. Самые лучшіе законы могутъ съ перемѣною обстоятельствъ сдѣлаться вредными. Вообще, воспріимчивость народа къ закону составляетъ первое условіе хорошаго его исполненія. Поэтому весьма важно, чтобы новые законы вводились только тогда, когда чувствуется въ нихъ потребность, и умы къ нимъ достаточно приготовлены. Законодатель долженъ предварительно убѣдить народъ въ необходимости перемѣны. Для возбужденія же бóльшаго довѣрія, полезно призывать къ составленію законовъ лучшихъ людей изъ общества. Такъ сдѣлала Екатерина II при сочиненіи Уложенія [2]).

Слѣдуя въ значительной мѣрѣ Монтескьё, Филанджіери разбираетъ одинъ за другимъ тѣ разнообразные элементы, изъ которыхъ слагается состояніе извѣстнаго народа, и съ которыми должно сообразоваться законодательство. Первый есть образъ правленія. Законы, которые приходятся одному, могутъ не приходиться другому. Относительно чистыхъ образовъ правленія, демократіи, аристократіи и монархіи, Филанджіери вполнѣ держится началъ, положенныхъ Монтескьё. Также, какъ послѣдній, онъ называетъ монархіею владычество единаго лица, управляющаго посредствомъ основныхъ законовъ. И онъ, поэтому, признаетъ необходимость посредствующихъ тѣлъ, черезъ которыя дѣйствуетъ воля монарха: дворянства для сохраненія равновѣсія между королемъ и народомъ, и магистратуры для охраненія законовъ. Филанджіери замѣчаетъ однако, что эти правила весьма мало соблюдаются новыми законодательствами. Юристы, говоритъ онъ, въ опредѣленіи правъ, ищутъ болѣе историческихъ ти-

---

[1]) L. I, c. 4.
[2]) L. I, c. 6, 7.

туловъ, нежели разумныхъ основаній. Между тѣмъ, ни исторія, ни обычай, ни уступки, ни грамоты не могутъ дать царямъ, сановникамъ и вельможамъ право дѣйствовать вопреки народной свободѣ, безопасности гражданъ и общественному благу, которое должно всегда быть верховнымъ закономъ государства [1].

Держась ученія Монтескьё на счетъ чистыхъ образовъ правленія, Филанджіери совершенно отступаетъ отъ него относительно смѣшаннаго. Монтескьё былъ ревностнымъ поклонникомъ англійской конституціи; Филанджіери, напротивъ, подвергаетъ ее строгой критикѣ, утверждая, что она подаетъ поводъ къ водворенію тираніи, при сохраненіи внѣшняго вида свободы. Событія, сопровождавшія отторженіе Соединенныхъ Штатовъ, привели его къ этому убѣжденію. Онъ видитъ въ англійской конституціи три главныхъ порока: 1) независимость исполнительной власти отъ законодательной, которой принадлежитъ верховное мѣсто въ государствѣ. Въ Англіи, монархъ располагаетъ всѣми общественными силами, а потому онъ могущественнѣе самой верховной власти, и если онъ злоупотребляетъ своимъ правомъ, парламентъ не можетъ его смѣстить, ибо лице его остается во всякомъ случаѣ священнымъ и неприкосновеннымъ. Такимъ образомъ, противъ захватовъ исполнительной власти здѣсь одно только оружіе: возстаніе. 2) Тайное вліяніе короля на парламентъ: располагая всѣми должностями и государственными доходами, король всегда имѣетъ возможность подкупить большинство представителей и такимъ образомъ, черезъ посредство выборнаго тѣла, дѣлать все, что ему угодно. Примѣръ Генриха VIII показываетъ, какъ опасна подобная тиранія, которая, скрываясь подъ личиною свободы, дѣлаетъ главнаго ея виновника совершенно безотвѣтственнымъ. 3) Наконецъ, какъ неизбѣжное послѣдствіе смѣшаннаго правленія, безпрерывное колебаніе власти между различными тѣлами, а отсюда непостоянство законовъ. Въ Англіи, духъ учрежденій совершенно зависитъ отъ характера короля. При слабомъ монархѣ, палаты дѣлаютъ безпрерывные захваты; напротивъ, при энергическомъ князѣ, королевская власть получаетъ преобладаніе.

Филанджіери предлагаетъ различныя средства противъ этихъ золъ. Первое, принятое впрочемъ самою англійскою конституціею, состоитъ въ совершенной независимости судебной власти. Второе заключается въ

---

[1] L. I, c. 10.

возможно большемъ стѣсненіи правъ короля на раздачу должностей. Въ особенности назначеніе перовъ должно быть предоставлено самимъ палатамъ, которымъ слѣдуетъ дать также право удалять недостойныхъ членовъ. Наконецъ, для избѣжанія шаткости учрежденій, надобно постановить, что всякій основной законъ долженъ мѣняться не иначе, какъ по единогласному рѣшенію палатъ [1]). Нечего говорить, что оба послѣднія средства совершенно несостоятельны; эти предложенія обличаютъ только полное отсутствіе политическаго смысла у Филанджіери. Исторія показала, что англійская конституція сама въ себѣ заключаетъ лѣкарство противъ указанныхъ имъ недостатковъ. Не измѣненіе существующаго устройства, а парламентское правленіе установило надлежащее отношеніе политическихъ элементовъ и устранило возможность злоупотребленій со стороны королевской власти.

Какой же идеалъ ставитъ Филанджіери на мѣсто осужденнаго имъ равновѣсія властей? Живя подъ абсолютною монархіею, онъ не высказывается прямо на счетъ преимуществъ того или другаго образа правленія; но его сочувствіе очевидно принадлежитъ Америкѣ. Говоря о демократіи, онъ восклицаетъ: „вотъ какимъ образомъ родятся герои; вотъ какъ знаменитый и добродѣтельный Пеннъ, философъ по праву, человѣкъ достойный жить въ тѣ времена, когда люди были бѣднѣе, но и доблестнѣе, нежели теперь, законодатель, который затмилъ бы собою славу Ликурга и Солона, еслибы онъ жилъ двадцать вѣковъ тому назадъ, возвеличилъ Пенсильванію, отечество героевъ, убѣжище свободы и удивленіе всего міра. Онъ видѣлъ, что великая задача законодателя заключается въ томъ, чтобы связать частные интересы съ общественными; онъ видѣлъ, что единственное средство достигнуть этой цѣли въ свободныхъ государствахъ состоитъ въ раздачѣ должностей самимъ народомъ; онъ сдѣлалъ это, достигъ желаннаго результата и положилъ основаніе республикѣ, которая теперь обращаетъ на себя взоры всей земли. И скрижали философіи обезсмертятъ память человѣка, который первый даровалъ счастіе Америкѣ, въ то время, когда, казалось, вся Европа соединялась, чтобы принести ей разрушеніе и бѣдствія» [2]).

Отступая отъ Монтескьё въ оцѣнкѣ англійской конституціи, Филанджіери еще болѣе удаляется отъ взглядовъ французскаго публициста въ

[1]) L. I, c. 11.
[2]) L. I, c. 12.

опредѣленія втораго предмета, къ которому относится законодательство, именно, движущаго начала различныхъ образовъ правленія. Здѣсь онъ является послѣдователемъ эгоистической школы, о которой будетъ рѣчь ниже. Онъ не только ссылается на возраженія Гельвеція противъ Монтескьё, но усвоиваетъ себѣ самое ученіе Гельвеція о главной пружинѣ всякой политической дѣятельности. Эта пружина, при всѣхъ образахъ правленія, есть любовь къ власти, которая всегда и вездѣ составляетъ преобладающее стремленіе людей. Человѣкъ, по самой своей природѣ, ищетъ возможно бо́льшаго счастія, слѣдовательно, стремится пріобрѣсти власть, посредствомъ которой онъ можетъ заставить другихъ служить своимъ желаніямъ. Это начало вездѣ дѣйствуетъ одинаково, хотя послѣдствія его бываютъ различны въ различныхъ образахъ правленія. Въ республикѣ, оно дѣлаетъ гражданина добродѣтельнымъ, въ деспотизмѣ оно превращаетъ его въ изверга. Вся задача законодателя заключается въ томъ, чтобы эту присущую всѣмъ людямъ страсть направить къ общему благу, такъ чтобы человѣкъ не иначе могъ пріобрѣсти власть, какъ служа обществу. Эта цѣль скорѣе всего достигается свободнымъ правленіемъ [1]).

Мы увидимъ ниже, что это начало любви къ власти, которое мы встрѣтили уже у Гоббеса, послѣдовательно вытекало изъ философскаго ученія Гельвеція. Но у Филанджіери оно является какъ бы оторваннымъ отъ корня, безъ всякой связи съ остальными его воззрѣніями. Здѣсь проявляется тотъ эклектизмъ, въ который часто впадалъ даровитый Неаполитанецъ.

Третій предметъ, съ которымъ должно соображаться законодательство, есть духъ и характеръ народа. Здѣсь представляется двоякая точка зрѣнія: съ одной стороны, духъ вѣка, который охватываетъ бо́льшую часть народовъ въ данную эпоху, съ другой стороны, особенности каждаго народа. Первый мѣняется съ исторіею человѣчества, съ перемѣной обстоятельствъ. Такъ въ древности, умноженіе богатства было главною причиною упадка народовъ, а потому законодатели старались ограничить его накопленіе. Въ настоящее время, напротивъ, богатство составляетъ важнѣйшій предметъ частной дѣятельности гражданъ и вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе государственной силы и народнаго благосостоянія; поэтому законодатели стараются его увеличить, поощряя промышленность. Что

---

[1]) L. I, c. 12.

же касается до особенностей народнаго характера, то законодатель долженъ, съ одной стороны, пользоваться ими для своихъ цѣлей, съ другой стороны, исправлять ихъ, когда они вредны. Филанджіери даетъ въ этомъ отношеніи законодателю весьма значительный просторъ. „Не противопоставляйте мнѣ, говоритъ онъ, обыкновеннаго возраженія, что это невозможно. Для мудраго законодателя нѣтъ ничего невозможнаго". При этомъ онъ ссылается на Петра Великаго и на Густава III [1]).

Филанджіери критикуетъ Монтескьё и относительно теоріи климатовъ, четвертаго предмета, съ которымъ должно соображаться законодательство. Онъ утверждаетъ, что мысли Монтескьё болѣе остроумны, нежели вѣрны, и указываетъ на то, что деспотизмъ точно также водворяется на сѣверѣ, какъ и на югѣ. Собственную свою теорію онъ приводитъ къ четыремъ пунктамъ: 1) климатъ имѣетъ вліяніе на физическую и нравственную природу человѣка, но какъ причина содѣйствующая, и отнюдь не безусловная. Можно положить общимъ правиломъ, что въ дикомъ состояніи преобладаютъ физическія причины, въ образованномъ состояніи причины нравственныя. 2) Вліяніе климата замѣтно только при весьма сильной степени холода или жара; въ умѣренной полосѣ оно почти ничтожно. 3) Климатъ опредѣляется не однимъ положеніемъ страны относительно солнца, но и другими обстоятельствами, напримѣръ, возвышеніемъ надъ поверхностью моря. 4) Каково бы ни было вліяніе климата на человѣка, законодателю не слѣдуетъ имъ пренебрегать. Онъ долженъ пользоваться хорошимъ дѣйствіемъ, устранять вредныя послѣдствія и уважать особенности безразличныя. Въ послѣднемъ отношеніи, Филанджіери замѣчаетъ, что безразсудно заводить отрасли промышленности, которымъ не благопріятствуетъ климатъ [2]). Всѣ эти замѣчанія весьма вѣрны.

За климатомъ слѣдуетъ плодородіе почвы. Филанджіери не вдается здѣсь ни въ какія политическія соображенія, а указываетъ только на мѣры, которыя законодатель долженъ принимать въ тѣхъ или другихъ случаяхъ для поощренія промышленности. Если земля очень плодородна, законодатель не боится отвлечь рукъ отъ земледѣлія, покровительствуя мануфактурамъ. Напротивъ, если земля требуетъ много рукъ, излишнее поощреніе фабричной промышленности можетъ быть вредно. Наконецъ,

---

[1]) L. I, c. 13.
[2]) L. I, c. 14.

при совершенно безплодной почвѣ, единственное средство обогащенія состоитъ въ промыслахъ и торговлѣ.

Съ той же точки зрѣнія Филанджіери смотритъ и на географическое положеніе страны. Онъ указываетъ на приморское положеніе Голландіи, которое предназначаетъ ее къ торговой дѣятельности, и осуждаетъ Петра Великаго, который хотѣлъ развить мануфактуры и торговлю въ странѣ, пригодной только къ земледѣлію. Общимъ правиломъ законодателя должно быть: какъ можно менѣе противодѣйствовать природѣ. Филанджіери возстаетъ и противъ мысли Монтескьё, что большія государства требуютъ деспотическаго правленія. Настоящихъ возраженій онъ впрочемъ не представляетъ, а говоритъ только, что подобное мнѣніе было бы слишкомъ печально для человѣчества. Онъ предоставляетъ Екатеринѣ II доказать на дѣлѣ всю его несостоятельность.

Касательно отношенія законовъ къ религіи, Филанджіери указываетъ на отличіе истинной вѣры отъ ложныхъ. Въ одномъ случаѣ, законодатель долженъ свѣтскими законами исправлять недостатки религіозныхъ, въ другомъ, онъ можетъ ограничиваться однимъ покровительствомъ. Подъ именемъ покровительства разумѣется впрочемъ и устраненіе злоупотребленій. Такъ напримѣръ, Филанджіери считаетъ полезными законы, ограничивающіе количество духовныхъ лицъ числомъ потребнымъ для истинныхъ нуждъ религіи, а также законы, препятствующіе чрезмѣрному обогащенію одной части духовенства въ ущербъ другой.

Наконецъ, послѣдній предметъ, съ которымъ должно соображаться законодательство, есть степень зрѣлости народа. Въ періодъ младенчества, само законодательство находится въ томъ же состояніи. Затѣмъ наступаетъ пора юности, когда народъ кипитъ дѣятельностью и кидается на отважныя предпріятія. Въ эту эпоху происходятъ въ жизни безпрерывныя перемѣны. Законодатель долженъ примѣняться къ новымъ потребностямъ, не допуская однако коренныхъ реформъ, для которыхъ общество еще не достаточно созрѣло. Мудрая администрація должна восполнять здѣсь недостатки законовъ. Періодъ разумныхъ преобразованій начинается, когда народъ достигъ полной зрѣлости, и успокоившись, входитъ въ постоянную колею. Тогда наступаетъ пора уничтожить законы, возникшіе во времена младенчества, и замѣнить ихъ новымъ кодексомъ, основаннымъ на разумѣ. Эта эпоха настала для большой части европейскихъ народовъ; но къ сожалѣнію, говоритъ Филанджіери, правительства этимъ не воспользовались, и законы находятся еще въ со-

стоянія младенчества. Они представляютъ пеструю мозаику, безъ всякой внутренней связи. Время умножило ихъ массу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ безобразіе. Филанджіери увѣщеваетъ народы не приходить отъ этого въ отчаяніе. Въ настоящую пору, говоритъ онъ, философія разлила новый свѣтъ на всѣ предметы, касающіеся народнаго благосостоянія, и самое общественное мнѣніе требуетъ преобразованій. Если правительства съумѣютъ воспользоваться благопріятнымъ стеченіемъ обстоятельствъ, потерянное время вознаградится сторицею, и народы пріобрѣтутъ новыя силы и новую юность [1]. Эти строки были писаны почти наканунѣ французской революціи.

Таковы общія начала, которыхъ держится Филанджіери въ своемъ сочиненіи. Остальное составляетъ приложеніе этихъ мыслей къ различнымъ отраслямъ законодательства, приложеніе интересное для исторіи XVIII вѣка, но имѣющее мало теоретическаго значенія. Изъ предъидущаго ясно, что если въ частностяхъ неаполитанскій публицистъ исправляетъ нѣкоторыя ошибки Монтескьё, то въ общихъ взглядахъ онъ далеко уступаетъ последнему. У него болѣе таланта и филантропіи, нежели глубины и тонкости мысли. Развивая въ сущности идеи Монтескьё, онъ перемѣшиваетъ ихъ съ совершенно другими точками зрѣнія и впадаетъ въ эклектизмъ, обличающій значительную шаткость понятій. Въ своихъ законодательныхъ воззрѣніяхъ, онъ также слѣдуетъ двумъ противоположнымъ направленіямъ: съ одной стороны, онъ требуетъ, чтобы законодатель сообразовался съ существующими данными, съ жизненными условіями; съ другой стороны, онъ тому же законодателю приписываетъ силу перемѣнять эти данныя по своему изволенію, утверждая, что для него нѣтъ ничего невозможнаго. Эти противорѣчія составляютъ впрочемъ естественное послѣдствіе той точки зрѣнія, на которой стояли, вообще, мыслители XVIII-го вѣка. Они, съ одной стороны, отправлялись отъ частныхъ началъ и хотѣли изслѣдовать ихъ взаимныя отношенія; а съ другой стороны, такъ какъ точка отправленія была все таки умозрительная, то вмѣсто изслѣдованія дѣйствительности, они окончательно все подчиняли теоретическимъ требованіямъ разума. Это направленіе выразилось во всѣхъ преобразовательныхъ попыткахъ XVIII-го столѣтія, и окончательно, всего ярче, въ исторіи французской революціи.

---

[1]) L. I, c. 18.

КОНЕЦЪ ВТОРОЙ ЧАСТИ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.




3 2044 021 097 977


SEP
1993
BOOK DUE

